N° 5 1961 Mai

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

La création, triomphe cosmique de Yahvé

Concernant l'origine du monde et des dieux, on connaît maintenant relativement bien les représentations que se faisaient les peuples du Croissant Fertile. Elles étaient multiples et l'archéologie découvre toujours de nouvelles variantes aux différentes traditions qui étaient alors en circulation [1]. Si diverses qu'elles soient, beaucoup de ces cosmogonies, au moins en Syrie et en Mésopotamie [2], ont un trait commun. L'origine du monde y est décrite dans le cadre d'une victoire du dieu principal sur ses ennemis. A Babylone, c'est Marduk qui, victorieux de Tiamat, « le monstre aquatique originel », « la mère abyssale », forme le monde de ses membres épars [3]. De même, à Ras Shamra, Ba'al attaque la Mer à qui avait été donnée la suzeraineté de l'univers. Il « lui frappe le crâne », ainsi qu'à son allié, le juge Fleuve. Il les met à mort et est proclamé roi. Le monde est alors construit comme un temple pour le dieu triomphant [4]. A la liste des ennemis dé-

1. Voir les textes dans J. B. Pritchard : *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, (*ANET*), Princeton, 1950. Une analyse de ces traditions se trouve dans tous les commentaires récents sur la Genèse (Chaine, Clamer, Hauret, Bruce-Vawter, etc.). Il reste encore à écrire l'histoire de ce folklore pour en déterminer l'origine ou les origines, les influences mutuelles qui ont pu s'exercer d'une branche à l'autre du Croissant Fertile. Ce travail aiderait à situer plus précisément l'arrière-plan des traditions israélites. Quel fut le fonds folklorique à l'aide duquel — ou en réaction contre lequel — Israël a exprimé sa foi? Faut-il le chercher à Babylone ou à Ugarit? Ou faut-il faire appel à des folklores apparentés mais encore inconnus circulant en Canaan ou au désert?

2. Pour l'Egypte, le cas est différent. Les cosmogonies y sont beaucoup plus pacifiques, à l'image d'un pays où les grands cataclysmes sont inconnus. Le mythe d'Osiris n'est pas un mythe cosmogonique et d'ailleurs Osiris y fait davantage figure de martyr de la non-résistance que de héros victorieux. Un autre mythe racontait que Chou, le dieu-Air, se glissant entre Keb, le dieu-Terre, et Nout, la déesse-Ciel, qui se tenaient embrassés, les avait séparés violemment. Ce n'est pas à proprement parler une théomachie; de plus il s'agit là moins d'un mythe que d'une spéculation décrivant d'une façon imaginative la constitution d'un univers à trois étages : terre, atmosphère et ciel.

3. *ANET*, pp. 66 s.

4. *ANET*, pp. 130-134

toute sa dignité et son raffinement de poète et de théologien, eût pu s'intéresser aux histoires de grand'mère qu'on racontait dans le peuple!

On aurait pu attendre davantage du second chapitre, beaucoup plus ancien et plus populaire. Mais là aussi, on est déçu. Le récit yahviste des origines ne raconte pas la Création : ce n'est pas un récit cosmogonique. Au point où il prend les choses, il suppose la Création déjà réalisée et se hâte de décrire la destinée de l'homme.

Ce récit yahviste des origines commence au verset 4. On peut discuter pour savoir exactement si le début est à situer au commencement ou au milieu du verset. Il importe assez peu. De toute façon, ce verset résume plutôt qu'il ne décrit la Création. Dès le v 5, on a une terre plate et stérile, une sorte de steppe sur laquelle l'homme est immédiatement introduit. Le v 4 n'est donc pas parallèle aux vv 1-2 du premier chapitre : il ne décrit pas le « *tohuwabohu* », le chaos originel. C'est avec Gn 1, 1-10 qu'il faut faire le parallèle : le v 4 du second chapitre rapporte toute l'œuvre de Création jusqu'à l'apparition des végétaux.

On peut supposer que ce verset devait résumer une longue histoire, parallèle à l'œuvre des trois premiers jours dans le premier chapitre et beaucoup plus haute en couleurs, plus imaginative, selon le génie propre de la tradition J [12]. Il est assez vraisemblable, en ce cas, que ces traits imaginatifs devaient inclure bien des éléments tirés des vieilles cosmogonies sémitiques car la tradition J ne se faisait pas scrupule de leur emprunter son matériel d'expression (arbre de vie, fleuve universel, serpent malfaisant). On peut donc supposer que, si ce début de l'histoire avait été gardé, il nous aurait donné un tableau intéressant des vieilles conceptions hébraïques de la Création. Malheureusement, on le laissa se perdre. Le texte de la Genèse n'a pas conservé la cosmogonie qu'on se racontait en Juda, vers le temps des premiers rois. Est-ce parce que l'on s'intéressait davantage au récit du premier péché et de la Promesse et que, pour cette raison, on laissa s'estomper et disparaître le récit des origines du monde? Est-ce parce que l'on y trouvait des éléments jugés inconvenants et que, faute d'un génie semblable à l'auteur du premier chapitre, capable de composer une nouvelle version, on préféra simplement amputer ce début? Ou serait-ce le rédacteur final de la Genèse qui retrancha un début trop imaginatif pour le remplacer par une composition plus théologique? Quoi qu'il en soit, il faut se résigner à la conclusion : ce n'est pas de la Genèse qu'il faut partir pour retrouver la trace des plus anciennes formes de la cosmogonie hébraïque [13].

---

12. Sur l'hypothèse d'un récit yahviste de la Création du monde, cfr F. M. Th. Böhl, dans *Atliche Studien für R. Kittel*, 1913, p. 53; cité par W. Foerster, dans le *T.W.N.T.* de Kittel, III, p. 1004, n. 44. Voir aussi art. *Origines* dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VI, col. 918, par Ch. Hauret.

13. Il est cependant peut-être possible de se faire une idée de ce qu'était cette vieille cosmogonie en invertissant le récit Yahviste du déluge. Le récit du déluge est un récit de fin du monde, de retour au chaos originel. C'est très sensible dans le récit Sacerdotal qui décrit le déluge comme une révocation de l'œuvre du Second et du Troisième Jour : les sources du grand abîme et les écluses du ciel s'ouvrent (cfr Gn 7, 11); la belle ordonnance des eaux inférieures et des eaux supérieures, du continent et des océans est brisée et on en est de nouveau au magma chaotique des origines. Si l'on admet le même rapport entre le récit Yahviste du déluge et sa cosmogonie hypothétique perdue, il suffit d'invertir le déluge Yahviste pour retrouver les grandes lignes de cette cosmogonie. En J, le déluge, c'est le « *Mabûl* » envahissant la terre (Gn 7, 7, 10). Ce « *Mabûl* » est l'océan supra-céleste sur lequel est installé le trône divin (Ps 29, 10). Ne peut-on supposer que, dans l'imagination populaire, cet océan était personnifié

Il faut en venir à des livres beaucoup plus récents pour voir affleurer cette cosmogonie : Job, les Psaumes et les textes de l'« Ecole d'Isaïe », un matériel principalement — mais non exclusivement — exilique ou post-exilique [14]. Dans ces livres poétiques, on voit percer ici ou là des images empruntées à un folklore qui donne des origines du monde une image beaucoup plus agitée que la grande fresque abstraite de Gen I.

C'est le livre de Job qui est le plus riche en détails et ce n'est pas étonnant de la part de cet auteur encyclopédique, « un des hommes les plus érudits de l'Ancien Testament » [15], curieux de toutes les sciences de son temps et de vieilles histoires. Ainsi fait-il décrire par Bildad Dieu qui

« par sa force a calmé la mer
et par son intelligence, écrasé Rahab.
Son souffle a clarifié les cieux,
sa main transperça le Serpent Fuyard » (Jb 26, 12-13).

Le parallélisme montre qui est Rahab. Comme le « Serpent Fuyard », ce doit être un monstre marin, battu par Dieu aux origines du monde. En 9, 13 et 3, 8, les allusions sont plus courtes : Rahab y apparaît encore comme l'ennemie de Dieu, entourée de ses satellites. En 3, 8, un autre ennemi est nommé, Léviathan, et en 7, 12, cet ennemi, monstre marin, est mis en parallèle avec la Mer. C'est encore la Mer personnifiée et pleine d'orgueil qui est domptée par Dieu en 38, 8-11 [16].

Les mêmes figures se retrouvent dans Is 51, 9-10 qui rappelle les jours anciens où Dieu tailla en pièces Rahab et transperça le Dragon. En Is 27, 1, c'est encore Léviathan qui apparaît, mais cette fois dans un contexte eschatologique : il ne s'agit plus de la Création mais de la bataille finale qui aura lieu « en ce jour-là », au Jour de Yahvé, quand il manifestera de nouveau le pouvoir qu'il

---

(les astres l'étaient bien jusqu'au temps de S. Thomas où l'on discutait pour savoir s'ils étaient animés ou non)? Tel Nun, le dieu océan primordial de la mythologie Egyptienne, et Apsu, son correspondant mésopotamien. Et l'on peut faire l'hypothèse que le vieux récit cosmogonique disparu représentait la séparation des eaux et des terres (Gn 1, 7, 9) de façon bien plus naïve que le récit Sacerdotal, dans un langage plus proche du fonds folklorique sémitique. Il aurait pu raconter, par exemple, comment, aux origines, Mabûl, le déluge personnifié, avait été mis en place par Yahvé. Ce ne peut être évidemment qu'une hypothèse.

14. C'est Gunkel qui a ouvert la voie sur ce terrain dans son ouvrage *Schöpfung und Chaos,* Goettingue, 1895. Pour un traitement de la question par des auteurs catholiques, cfr P. Heinisch, *Theology of the Old Testament* (traduit de l'allemand), Collegeville, 1955, pp. 155-157; G. Lambert, *La Création dans la Bible,* dans *N.R.Th.,* 1953, pp. 262-266 (bibliographie p. 263, n. 34); H. Junker, *Die Theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der Biblischen Schöpfungsgeschichte,* dans *Mélanges Robert,* pp. 27-37; R. de Vaux, *Les Combats singuliers dans l'Ancien Testament,* dans *Biblica,* 1959, pp. 505-508. P. van Imschoot, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament,* I, Paris-Tournai, 1954, pp. 100-104, considère à peine la question.

15. Larcher, *Le Livre de Job* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1950, p. 14.

16. En Jb 40, 25-41, 26, Léviathan est simplement le crocodile mais la description est chargée de traits mythologiques qui montrent que l'auteur, pour rendre son tableau plus impressionnant, a glissé sa description, au demeurant assez réaliste, dans un cadre littéraire mythologique (cfr Larcher, *op. cit.,* p. 162). Le terme « *tannim* » appliqué par Ezéchiel au Pharaon (*29, 3; 32, 2*) a des connotations analogues. Cfr aussi l'application du nom de Rahab à l'Egypte (Is 30, 7; Ps 87, 4 : en traduisant « crocodile », les versions prosaïsent le texte).

avait montré aux origines [17]. Il appert que les auteurs de Job et de l'école d'Isaïe connaissaient une cosmogonie dans laquelle Dieu, aux origines, vainquait et se soumettait un monstre marin, Rahab ou Léviathan, qui jouait à la fois le rôle de personnification de la mer et de symbole des puissances du mal.

Ceci nous aide à comprendre plusieurs passages des Psaumes. Le Ps 93, un psaume d'intronisation de Yahvé, décrit Yahvé-Roi donnant, dès l'origine, de fermes fondations au monde et à son trône (vv 1-2). Puis il s'agit brusquement de « fleuves » qui « élevèrent la voix » (v 3), fleuves qui, au verset suivant, deviennent « les grandes eaux », puis la « mer » [18]. On pourrait se demander quels sont ces fleuves rugissants et de nature si changeante. Les traditions mentionnées ci-dessus donnent l'explication. Ces rugissements sont ceux de la bataille qui eut lieu « dès l'origine » (v 2), quand Yahvé, pour bâtir la terre et établir son trône, attaqua le monstre des abîmes. Les « fleuves » sont les eaux primordiales, la Mer hostile qui, rageuse, se voit remise en place. Le Ps 104, 5-9 décrit la scène : devant la menace du Dieu tonnant, ces Eaux reculent épouvantées ; humblement elles se tapissent pour toujours dans les limites qui leur ont été fixées [19].

Tous ces passages ont une remarquable analogie avec les poèmes ugaritiques. A Ugarit, dans un texte malheureusement bien mutilé, la proclamation de la royauté de Ba'al concluait la bataille avec la Mer : « Je meurs et Ba'al règne » disait Mer à la fin [20]. Ainsi, dans le Ps 93, le « Dominus Regnat » était le cri de triomphe qui concluait le combat tumultueux avec « Fleuves ». Le Psaume est certes plus court que le mythe de Ba'al et d'Anat et l'imagination y est moins débridée mais le cadre d'ensemble est identique : Yahvé est un Héros qui impose sa royauté dans un combat. De plus, à Ugarit et dans la poésie hébraïque, ce sont les mêmes adversaires qui s'alignent respectivement contre Ba'al et Yahvé : Mer (*Yam*), Fleuve (*Nahar*) et les monstres qui symbolisent l'horreur des Océans. Le Léviathan biblique est évidemment identique au Lothan ugaritique.

Il y a plus. C'est parfois la phraséologie elle-même qui est identique. En Is 27, 1, Léviathan est qualifié de serpent « fuyard » (*bâriaḥ*) et de serpent « tortueux » (*ʿaqallâtôn*). Ce sont rigoureusement les termes de la description de Lothan à Ugarit [21]. Le même texte d'Ugarit

17. On admet généralement qu'Is 51 a dû être écrit vers la fin de l'Exil et qu'Is 27, 1 (dans l'Apocalypse d'Isaïe) aura été composé à la période perse. Cfr P. Auvray-J. Steinmann, *Isaïe* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1951, pp. 13 s.; A. Feuillet, article *Isaïe,* dans *S.D.B.*, IV, Paris, 1949, col. 682-684, 692-698.

18. Dans ce psaume, au lieu de traduire « *neharoth* » par « fleuves », il vaudrait peut-être mieux parler plutôt de « mer primordiale » ou d'« abîme ». En Ps 24, 2, le même mot signifie certainement l'océan souterrain sur lequel la terre repose. Rappelons qu'à Ras Shamra, Juge Fleuve est toujours mis en parallèle avec Prince Mer. Etait-il même considéré comme distinct de lui?

19. Cfr Ps 89, 10. Le Ps 104 a d'étroites analogies avec l'hymne égyptien d'Akhenaton. Mais l'hymne égyptien n'a rien qui corresponde au récit cosmogonique des vv 5-9. Ces versets ne viennent donc pas d'Egypte mais du folklore sémitique.

20. *ANET,* p. 131 (III AB A, 32).

21. *ANET,* p. 138 (I AB I, 1-3) : « Si tu frappes Lothan, le 'serpent fuyard' (*bṯn brḥ*) et achèves le 'serpent tortueux' (*bṯn ʿqltn*), Shalyat l'hydre aux sept têtes...». On remarquera que, pour « fuyard » et « tortueux », on a les mêmes

décrit Lothan comme un monstre à sept têtes : n'a-t-on pas un rappel de cette description dans Ps 74, 14 parlant des têtes du Léviathan? Ces correspondances verbales sont significatives. Les Juifs de l'époque perse ne connaissaient pas les tablettes de Ras Shamra. S'ils en connaissaient les expressions, c'est qu'au moins des fragments des vieilles traditions syro-cananéennes traînaient encore dans l'imagination populaire tenace. Ainsi, de nos jours et par delà les siècles, grâce à la chanson, le conte ou le proverbe, chacun sait, même les illettrés, que « Cadet Roussel est bon enfant », que le Petit Poucet se chaussa de « bottes de sept lieues », que Jean de Nivelles avait (ou était) un chien « qui s'enfuit quand on l'appelle » : depuis des siècles, ces expressions font corps avec le personnage auquel elles ont été attribuées. Ainsi en fut-il pour le folklore syro-palestinien : des vieux mythes cananéens antérieurs au XIV[e] siècle aux textes poétiques hébreux de l'époque perse, il y eut une chaîne de tradition continue. Les analogies verbales que l'on peut déceler donnent la preuve tangible de cette tradition. Le folklore phénicien de Lothan, Yam et Nahar s'était prolongé en Israël et, au moins de façon souterraine, il servait de base à l'imagerie — non à la foi — hébraïque.

D'où l'on peut exclure l'hypothèse qui expliquerait les allusions mythologiques des livres poétiques par un emprunt conscient et savant, fait par les auteurs juifs à la littérature babylonienne, connue à l'occasion de l'exil [22].

Cette hypothèse, à première vue, paraîtrait séduisante. Si l'on admet que les textes cités jusqu'ici sont exiliques ou post-exiliques et l'œuvre d'auteurs « savants », on peut douter de l'origine populaire de leurs images : il serait plus simple de supposer que ces auteurs ont emprunté cette imagerie à la littérature écrite babylonienne. Il est certain que, quand les Juifs furent emmenés à Babylone en 598 et en 587, la vieille mythologie qui remontait aux Sumériens du III[e] millénaire, était encore vivace. Le grand empereur assyrien Assurbanipal, au VII[e] siècle, l'avait d'ailleurs revivifiée en en faisant rassembler les textes dans sa bibliothèque de Ninive. Nabonide, le dernier roi de la dynastie néo-babylonienne, avait fait la même chose, peu avant l'arrivée des armées perses de Cyrus. Au III[e] siècle, ces traditions étaient encore assez vivantes pour être recueillies par le prêtre babylonien Bérose, dans l'histoire qu'il écrivit en grec des Antiquités de son pays. Aucun doute donc que les Juifs exilés n'aient été en contact avec ces mythes et n'aient pu assister aux cérémonies qui les représentaient liturgiquement. Il semblerait tout indiqué de rattacher les quelques allusions mythologiques de la Bible aux souvenirs de l'Exil. On peut sans doute le faire pour le premier chapitre de la Genèse : il dut être composé en vue des mythes babyloniens,

---

mots en hébreu et en ugaritique. C'est d'autant plus frappant que le mot « *'ᵉgallâtôn* » est un hapax en hébreu : il dérive droit de Ras Shamra. Gageons qu'il devait sonner aussi archaïque en Hébreu post-exilique que le mot « chaperon » en Français moderne dans l'expression « le petit chaperon rouge ». Cfr R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux-Paris, 1945, t. I, p. 374.

22. C'était déjà l'objection faite par Cheyne dans son *Encyclopedia Biblica*, 1899, t. I, pp. 950 s. Cfr J. Skinner, *Genesis* (*International Critical Commentary*), Edimbourg, 1910, p. 49.

ou plutôt en réaction contre eux. Les récits yahvistes de la Création et du Déluge se rattachent aussi à un fonds d'influence mésopotamienne — mais déjà bien plus ancien [23].

Mais Job, les Psaumes et la seconde partie d'Isaïe relèvent d'une autre ligne d'influence. Les noms, la terminologie et le type folklorique se rattachent directement non à Babylone mais à Ugarit [24], ou plus probablement, à un fonds de traditions cananéennes, apparenté de près au type phénicien, et qu'Israël dut connaître dès ses origines. Il faut donc admettre que les allusions mythologiques de la période post-exilique ne sont que la résurgence d'images remontant aux temps anciens. Bien que relativement récentes, les allusions à Rahab et à Léviathan attestent l'existence d'anciens récits cosmogoniques ; ils en sont comme de précieux fossiles qui permettent de reconstituer la préhistoire des récits bibliques de la Création.

D'ailleurs on peut retrouver, dans les livres bibliques plus anciens, quelques chaînons intermédiaires de cette préhistoire. Amos 9, 3 évoque un dragon caché au fond des mers et prêt à mordre ceux qui chercheraient à échapper à la main de Dieu. Ce dragon ne peut être que Rahab ou le Léviathan du folklore palestinien et, comme ce passage est certainement authentique, il montre qu'au milieu du VIII[e] siècle, on connaissait un tel folklore. A la même époque remonte sans doute le Ps 89, au moins dans sa première partie (vv 2-19). Cette partie du psaume a dû être composée avant la destruction de Samarie en 722 et dans une période de prospérité, peut-être sous Jéroboam II, donc à peu près au temps du ministère d'Amos [25]. Or ce psaume, aux vv 10-11, raconte aussi la défaite de Rahab, le monstre marin, aux origines, quand Dieu dompta l'orgueil des flots.

Ce ne sont là bien sûr que de maigres et rares allusions et l'on pourrait se demander pourquoi des traditions qui remontent même au-delà des origines d'Israël ne reviennent pas plus souvent à la surface dans la littérature biblique. Pourquoi faut-il que ce vieux fonds folklorique ne soit guère apparu que dans les parties récentes de l'Ancien Testament ? Est-ce parce que précisément ces œuvres récentes sont poétiques et que c'est le génie propre de la poésie d'évoquer les zones obs-

23. Cfr G. Lambert, *art. cit.*, pp. 256 s. ; J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1949, pp. 55-73.

24. Il est très vraisemblable que la mythologie et la religion phéniciennes doivent beaucoup à la Mésopotamie mais cela n'importe guère ici. Il s'agit ici d'influence directe : que faut-il chercher derrière les textes poétiques hébreux : la littérature babylonienne connue au VI[e] siècle ou le folklore syro-palestinien remontant au-delà de l'Exode ?

25. Comme E. Podechard le remarque (*Le Psautier*, II, Lyon, 1954, p. 115), il y a à la fois parallélisme et chiasme entre les deux parties du v 13. Le Nord et le Midi sont donc l'Hermon et le Tabor, ce qui suppose que l'auteur composait le Psaume en Galilée, dans le royaume d'Israël. L'allure sereine du psaume suggère une ère de paix et de prospérité et, dans le Nord, il faut remonter pour cela au règne de Jéroboam II (783-743).

cures de l'être et de l'esprit, le champ profond d'impressions vagues que la pensée claire refoule d'ordinaire dans l'inconscient? D'ailleurs, ce faisant, le langage poétique a ses licences et peut se permettre certaines images hardies sans leur donner la consistance qu'elles auraient en prose. La poésie peut se permettre d'évoquer les monstres primordiaux et de personnifier la Mer sans risquer, comme la prose, si l'on peut dire, d'être prise trop au sérieux. La chose est certaine : les Psaumes pouvaient utiliser une imagerie plus animée que les livres des Rois ou les textes légaux. Il n'en reste pas moins qu'avant l'exil, même en poésie, (et le champ de la poésie est vaste en littérature biblique : il inclut les prophètes et de larges sections du Pentateuque aussi bien que les Psaumes), les allusions mythologiques sont excessivement rares.

L'explication est plus simple. Les allusions mythologiques sont plus nombreuses dans les textes récents précisément parce qu'ils sont récents, écrits à une époque où l'influence cananéenne n'était plus un danger, où finalement le peuple s'était rallié en masse au monothéisme yahviste. On avait dès lors les coudées franches pour faire appel à des symboles qui avaient été exorcisés de tout relent de paganisme. Ainsi les papes de la Renaissance pouvaient sans danger prendre, à l'égard de la mythologie gréco-romaine, une attitude bien plus libérale que leurs prédécesseurs de l'Antiquité chrétienne : les panthéons païens n'étaient plus une tentation mais une mine à allégories poétiques.

Ceci nous indique dans quel sens il nous faut prendre ces allusions mythologiques de la Bible. Elles venaient du fonds culturel commun aux Sémites de l'Ouest. De telles représentations devaient avoir une large circulation dans le peuple. Elles satisfaisaient la curiosité des masses concernant les origines. Mais elles étaient suspectes à l'élite yahviste, celle en qui l'Esprit travaillait, celle qui entretenait en Israël la flamme de la révélation divine, celle qui faisait la Bible. Dans ces milieux, parmi ces disciples de Moïse, d'Elie et des prophètes, on se méfiait de ces histoires car on savait que Yahvé est le seul Dieu, que, même aux origines, il ne pouvait y avoir d'être indépendant de Lui et opposé à Lui : Yahvé seul « était » et tout le reste, Lothan, Rahab, le juge Fleuve et Prince Mer, l'Abîme originel et Apsu étaient, comme les idoles païennes, néant. Par le fait même qu'ils acceptaient Yahvé, « Celui qui est » (Ex 3, 15), comme leur Dieu, les fidèles de l'Alliance ne pouvaient reconnaître d'autre être libre, d'autre pouvoir égal à lui : il ne pouvait rien y avoir qui originellement, comme allié ou comme ennemi, eût pu lui être comparé. Il faut donc dire qu'il n'y a pas de mythologie à proprement parler dans la religion d'Israël [26] :

26. Ceci n'est exact que si l'on entend le mythe au sens ordinaire d'histoire des dieux. L'exégèse récente, suivant la sociologie, a tendance à élargir le sens

il ne peut y avoir de mythes, d'histoires des dieux, dans une religion où « Dieu est ». Il ne peut y avoir de drame engageant un tel Dieu, car il n'y a pas d'autre qui puisse l'opposer : il domine tout dans une indépendance complète. L'ordre du monde et le salut de ses habitants n'est pas considéré comme le résultat d'un équilibre précaire entre des volontés supra-terrestres opposées, équilibre fragile qui a toujours besoin d'être soutenu par la puissance magique du rite. Ainsi, à Babylone, Marduk, après sa victoire originelle sur le monstre Tiamat, avait encore à lutter chaque année contre les forces de chaos et de mort. Fait prisonnier, il n'était libéré que par les rites de pénitence, de lamentation et de résurrection accomplis annuellement par le roi et son peuple, au début de Nisan, lors de la fête du Nouvel An [27]. Rien de tel en Israël. Si le Dieu créateur est présenté comme un « *Gibbôr* », un Héros, tel Marduk, Tammuz ou Ba'al, il est aussi le Saint, le Séparé, seul dans sa sphère. Les auteurs sacrés (et spécialement le Second Isaïe qui est aussi celui qui utilise le plus généreusement l'imagerie mythologique) ne se lassent pas de répéter qu'il n'y a personne comme Yahvé, qu'il est seul. Ses ennemis, l'Abîme, le Chaos, les Ténèbres, etc., ne sont que des néants, comme les idoles [28]. Son exploit créateur est un exploit d'un genre tout à fait spécial : ce n'est pas d'un ennemi réel, c'est du néant qu'il arrache le monde. « Même dans les expressions mythologiques qui représentent la création sous la forme d'un combat contre le Chaos..., Yahvé se dresse comme le seul Puissant : on ne reconnaît pas, à côté de lui, de volonté qui puisse sérieusement le concurrencer [29] ». Pas plus aux origines qu'à présent, il ne pouvait y avoir de Puissance et de Gloire comparables à celles de l'Unique. Le silence des anciens livres bibliques à l'égard de ces héros mythiques exprime le mépris du Peuple Elu pour ce qui n'est

---

du mot pour faire du mythe « la forme littéraire qui exprime le besoin qu'a l'homme de connaître la divinité... de manière personnelle et concrète » (H. Cazelles, article *Mythe*, dans *S.D.B.*, t. VI, col. 252). En ce sens, l'on pourrait, avec les explications requises, parler de mythes bibliques : cfr A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans l'Ecriture*, Paris, 1958, pp. 45-55 (*Revue Biblique*, 1957, pp. 10-18).

27. Cfr S. Mowinckel, *He that cometh* (traduit du Norvégien), Oxford, 1956, pp. 40-41; T. Jakobsen dans H. Frankfort, *Before Philosophy*, Harmondsworth, 1949, pp. 214-216.

28. Il ne faudrait évidemment pas chercher, dans la pensée d'Israël, une conception philosophique du Néant. Quand le Juif se moque du néant des idoles (*'elilim*), c'est leur inertie qu'il décrit (cfr Ps 115, 5-8) : comme toujours, la pensée hébraïque se meut sur le plan concret. Le problème de savoir si la Genèse et la pensée juive ancienne connaissent la création « ex nihilo » repose sur une équivoque : elles ne connaissaient pas une création à partir d'un néant métaphysique, mais la conviction n'en existait pas moins que Dieu avait créé à partir du néant, tels qu'ils l'entendaient, un *tohuwabohu*, un chaos inerte, obscur et sans vie, à qui leur imagination pouvait donner la forme de monstres folkloriques dévitalisés comme un poète ou un enfant le font avec des nuages.

29. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 4e éd., Berlin, 1950, t. II, p. 48.

pas. Bien plus tard, quand ces figures mythologiques auront été vidées de leur substance, on pourra les ramener à la surface comme types littéraires, comme éléments représentatifs servant à fixer pour l'imagination l'idée de néant. Le chaos du Tehom n'est plus dès lors le monstre Tiamat mais un vacuum inerte. Si les luttes de Léviathan et de ses consorts sont rappelées, c'est simplement pour donner du relief à la description des pouvoirs divins. Dans ces allusions mythologiques, « l'affirmation porte sur Dieu et non sur les forces du Chaos [30] ».

L'expression la plus ferme et la plus impressionnante de cette suprême transcendance du Dieu unique se trouve en Gen 1. De l'élément mythologique, il ne reste plus que de faibles traces : l'eau et le vent-Esprit, l'abîme (*tehom*). Quand on est averti, on peut aussi retrouver un vague résidu de la mythologie du combat dans le plan général du chapitre qui montre Dieu organisant le chaos en en divisant et répartissant les éléments, tel Marduk dépeçant Tiamat et faisant le monde de ses morceaux. Mais tout cela, dans la Genèse, est totalement dépersonnalisé. Le chaos est complètement passif : il n'est qu'une image servant à représenter le néant originel. D'actif, il n'y a que le Verbe de Dieu qui pose et organise l'univers. Dieu est encore victorieux mais sa victoire est remportée sur le néant. La grandeur de ce chapitre naît de cette majestueuse représentation de la transcendance de Dieu et de sa Parole, seules réalités à exister vraiment « au commencement ».

II. LA THÉOLOGIE BIBLIQUE DU TRIOMPHE PRIMORDIAL

Il est donc généralement reconnu qu'il n'y a pas de mythologie dans la Bible. Il n'en reste pas moins que ce sont des représentations d'origine mythologique qui ont été le moule dans lequel s'est coulée la réflexion hébraïque sur les origines. C'est à partir des cosmogonies courantes qu'Israël, par un processus de purification ou d'opposition, s'est construit sa théologie de la Création. La chose n'est pas négligeable : on vient de le voir, même dans les formes les plus élaborées théologiquement, telles que Gen I, au niveau des traditions sacerdotales, il reste encore l'empreinte du moule et l'on y retrouve encore le schéma originel du Combat. La théologie israélite de la Création restera marquée par son origine. La forme dans laquelle elle s'est coulée n'a pas qu'un intérêt purement littéraire : elle oriente toute la pensée théologique du peuple élu et cela n'est pas sans importance pour bien comprendre ce que la foi juive voyait dans la Création et le Créateur.

A) *Création et Exode.*

Israël n'avait pas découvert Dieu par un processus de réflexion. C'est Dieu qui s'était manifesté à son peuple, principalement au temps

30. W. Foerster, *op. cit.*, p. 1008.

de l'Exode. En donnant l'Alliance et en sauvant son peuple, Dieu s'était révélé comme le Dieu Vivant, c'est-à-dire puissant et plein de vitalité [31], le Dieu Saint, c'est-à-dire le Tout Autre, glorieux et terrifique, tel un tourbillon de feu [32], comme le Dieu des Armées (*Yahvé Tsebaoth*), c'est-à-dire le Dieu Vainqueur sur la terre comme au ciel [33]. Tout cela pouvait s'exprimer en un mot : Yahvé. Dieu est Yahvé : « il est » fort et aimant, transcendant mais aussi tout proche de son peuple ; « il est » avec son peuple et, en prononçant son nom, Israël exprime à la fois la terreur et la confiance qu'il éprouve en cette Puissante Présence [34]. Chaque nouveau miracle, chaque intervention de Dieu en faveur de son peuple, les plaies d'Egypte, le passage de la Mer Rouge, les cailles, la manne, le rocher d'où l'eau jaillit et toutes les victoires sur les ennemis révélaient « Yahvé », le Dieu « qui était » à la fois force et amour. C'est ce qu'exprime le refrain « Et vous saurez que je suis Yahvé », refrain qui ponctue, tout au long de l'Exode, les promesses faites par Dieu à son peuple (Ex 6, 2-8 ; 7, 5, 17 ; 8, 18 ; 10, 2 ; 14, 4, 18 ; 16, 12 ; 29, 46 ; cfr 1 R 20, 13, 28 etc.) : chaque victoire renouvelait la théophanie dans laquelle Dieu s'était révélé à Moïse comme Yahvé (Ex 3, 13-15) ; Dieu y rappelait qu'« Il était » là de tout son être.

C'est là le cœur de la foi d'Israël et c'est à partir de là que la réflexion théologique s'étendit pour intégrer de proche en proche toutes les données du réel. Dans le futur, le salut en vint à être considéré comme un nouvel Exode. Dans le passé, l'origine du monde apparut, pour ainsi dire, comme un Exode préhistorique, une démonstration anticipée des lignes de force de l'Exode. Déjà, aux origines, le triomphe de Dieu sur le Chaos avait été une manifestation de son pouvoir, un gage des victoires que Dieu allait remporter sur tous ceux qui s'opposeraient à ses plans, la victoire fondamentale qui garantissait les autres. Dieu pouvait vaincre le Dragon d'Egypte (Ez 29, 3 ; 32, 2) puisqu'il avait vaincu Léviathan, le Dragon Antique. En fait, le Pharaon, aussi bien que le roi de Tyr, de Sidon ou de Babylone et que tout ennemi de Dieu n'était que rejeton du Dragon tortueux (Dan 7, 7 ; Ap 12-13). A l'aide de ce symbolisme, toute l'histoire du monde, de la Création jusqu'aux jours messianiques, apparaissait comme un

31. P. Van Imschoot, *op. cit.*, p. 31.

32. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, pp. 65, 71.

33. « Les Armées désignent à la fois toutes les puissances célestes et terrestres qui sont au service de Yahvé et combattent pour lui » (P. Van Imschoot, *op. cit.*, p. 21). L'expression de « Seigneur des Armées », extrêmement populaire chez les Hébreux (on la trouve 279 fois dans l'Ancien Testament), dénote bien l'atmosphère de triomphe épique dans laquelle Yahvé se révèle.

34. On suppose ici que le mot Yahvé signifie « celui qui est » (sous-entendu : d'une existence active), intimement présent et suprêmement agissant, à la fois Force et Amour (par opposition aux idoles « qui ne sont pas », c'est-à-dire, qui ne peuvent rien pour leurs dévots). Cfr Van Imschoot, *op. cit.*, p. 16.

triomphe continu de Yahvé Tsebaoth. Les miracles de l'Exode s'étendaient au Cosmos : c'était tout l'univers, depuis les origines, en marche sous la main de Dieu et allant de victoire en victoire.

Il n'est que de relire les textes où le triomphe primordial est évoqué : la plupart le font en parallèle avec les interventions miraculeuses de Dieu en faveur de son peuple. La victoire des temps anciens est l'arrière-plan qui justifie et explique la confiance que l'on met en Yahvé.

Ainsi, en Is 51, 9-10, le prophète en exil, implorant Dieu de ramener son peuple de Babylone par un nouvel Exode, appuie son invocation sur un rappel des triomphes anciens de Dieu :

(9) « Eveille-toi ! comme jadis,
au temps des générations passées.
N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab,
transpercé le Dragon ?
(10) N'est-ce pas toi qui as desséché la Mer,
les eaux du Grand Abîme (« *Tehom* » : cfr Gen 1, 2)
pour faire du creux de la Mer un chemin
afin que les rachetés le traversent ? »

Déjà au v 3, la restauration avait été présentée comme une nouvelle création. Comme dans la tradition yahviste, par le pouvoir de Dieu, le désert se transformera en Eden, la steppe en jardin de Yahvé. De la même manière, la victoire de Dieu sur Babylone sera un renouvellement de la victoire primordiale sur Rahab et le Dragon (v 9). Le v 10 n'évoque plus la Création mais l'Exode et le passage de la Mer Rouge : c'est l'Exode que renouvellera le retour de Babylone. Il faut toutefois remarquer que le passage de la Mer Rouge est décrit en termes d'une résonance mythique. La Mer Rouge prend les dimensions du Grand Abîme, du Tehom originel et le fait est mis en parallèle avec la victoire sur Rahab, le monstre marin. Le prophète voit dans une même perspective le passage de la Mer Rouge et l'œuvre de la Création. Le passage de la Mer est un renouvellement de l'exploit ancien de Yahvé ou, si l'on veut, l'exploit primordial de Yahvé anticipait la victoire de la Mer Rouge.

Création, Exode, salut eschatologique apparaissent comme trois moments d'un même triomphe. On peut les regarder l'un à travers l'autre. Ils sont superposables. Leur signification est identique : ils montrent à l'œuvre Yahvé Tsebaoth dans les divers aspects de sa Puissance. Celui qui a « tendu les cieux et fondé la terre » est aussi celui qui « dit à Sion : Tu es mon peuple » (Is 51, 16). L'Egypte est le Dragon et la Mer Rouge fendue en deux est aussi le *Tehom* des origines. Et le triomphe eschatologique de Dieu sur les forces du mal continuera la même victoire contre le « serpent antique » (Ap 12, 9), le « serpent tortueux et fuyard » du folklore syro-palestinien [35].

Cette superposition de points de vue permet peut-être d'expliquer Ps 74, 12-17.

35. Dans Apoc 12, il y a une superposition d'images : la « bête qui séduit, Satan » est évidemment le serpent de Gn 3. Mais il est décrit en des traits empruntés à la tradition apocalyptique qui avait puisé son matériel dans le folklore populaire et voyait, dans tout ennemi de Dieu, le « dragon », le monstre primordial.

Dans ce psaume également, le poète, après une catastrophe nationale, justifie son espérance en évoquant les souvenirs d'antan.

(12) « Pourtant Dieu est mon roi depuis toujours,
l'auteur des délivrances au milieu de la terre [36].
(13) Toi, tu fendis la mer par ta puissance,
tu brisas les têtes des monstres sur les eaux ;
(14) toi, tu fracassas les têtes du Léviathan,
pour en faire un régal des bêtes sauvages.
(15) Toi qui ouvris la source et le torrent,
toi qui desséchas des fleuves intarissables ;
(16) à toi le jour et à toi la nuit ;
c'est toi qui agenças la lumière et le soleil ;
(17) toi qui posas toutes les limites de la terre,
l'été et l'hiver, c'est toi qui les formas ».

Quand on y regarde de près, ce passage est assez déconcertant et les exégètes ne sont pas d'accord à son sujet. On penserait d'abord que, dans ces versets, l'auteur décrit la puissance du Créateur. Le Dieu qui manifesta sa force en créant le monde saura aussi sauver son peuple. Celui qui fut capable de briser les têtes du Léviathan saura détruire l'oppresseur de son peuple. Telle est l'interprétation acceptée comme évidente par E. Podechard [37] et H. Gunkel [38] : le style cosmogonique et le contexte, particulièrement les vv 16-17, semblent justifier parfaitement leur opinion. D'autres cependant [39] pensent plutôt que tout ce texte s'applique à l'Exode. Selon eux, au v 13, la mer, c'est la Mer Rouge ; au v 14, Léviathan c'est l'Egypte et le v 15 fait allusion aux miracles du désert et au passage du Jourdain. Leur argumentation souligne la note particulariste donnée au début par le v 12 : Dieu y est appelé « mon » roi, un possessif qui restreint les perspectives aux limites d'Israël ; quand l'Israélite appelle Yahvé « son » roi, il n'entend pas la royauté universelle de Dieu établie par la Création mais la royauté spéciale de Dieu sur Israël, établie par l'Alliance et la libération d'Egypte. De plus, les « délivrances au milieu de la terre » ne peuvent être que des libérations historiques car le combat primordial — si même il pouvait s'appeler une délivrance — ne s'est pas passé « au milieu de la terre » mais avant l'apparition de la terre.

Que conclure ? Le début de notre texte (v 12) semble se rapporter à l'Exode, la conclusion au contraire (vv 16-17), à la Création. La description de l'action divine elle-même (vv 13-15) est ambiguë. Mais justement cette ambiguïté ne serait-elle pas voulue ? ou plutôt ne serait-elle pas constitutive de la pensée d'Israël ? Quand le poète hébreu pense à l'Exode, il l'imagine comme une bataille entre Dieu et son ennemi, le Pharaon. Mais cette bataille, à son tour, prend des dimensions cosmiques. Les schèmes mythiques se mettent en branle dans la pensée du poète. Le Pharaon prend des traits de monstre : Mer et Fleuves sont ses alliés comme ils l'étaient, aux origines, du Léviathan. Le combat des bords de la Mer Rouge prend les couleurs de la victoire fondamentale et éternelle de Dieu contre les forces du mal. Création et Exode s'éclairent mutuellement ; l'Exode, vu dans le cadre des pouvoirs cosmiques de Dieu, prend une signification plus

36. La Bible de Jérusalem traduit : « au milieu du pays ». Nous laissons au mot « *'erets* » son sens général de « terre » pour ne pas préjuger de l'interprétation.

37. *Le Psautier*, I, Lyon, 1949, p. 324.

38. *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, p. 324.

39. P. Heinisch, *op. cit.*, p. 156 ; E. König, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927, pp. 671 s. ; R. Tournay, *Les Psaumes* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1951, p. 269, notes e) et f) ; H. Junker, *art. cit.* (c'est l'argumentation de ce dernier que nous reproduisons ici).

universelle. Inversement la Création, vue à travers l'Exode, apparaît comme une première intervention du Dieu de l'Alliance, puissant et bon [40].

B) *Le Triomphe cosmique, manifestation de Yahvé.*

Le Dieu Créateur apparaît donc dans la même lumière que le Dieu de l'Exode. Comme les prodiges de l'Exode, les hauts-faits des origines révèlent Yahvé : ils le montrent à l'œuvre dans sa Puissance et son Amour. Pour Israël, le Dieu Créateur n'est pas formellement Etre Suprême, Principe Ultime ou Moteur Premier : il est Triomphant, il est Fort, il est Yahvé.

La seconde partie d'Isaïe particulièrement aime à entrelacer autour du nom de Yahvé les thèmes de la Création, de l'Exode et du salut, nouvel Exode.

Ainsi parle Yahvé, ton rédempteur,
celui qui t'a formé dès le sein maternel (*Alliance*).
C'est moi Yahvé, qui ai tout fait,
qui, seul, ai déployé les cieux.
J'ai affermi la terre, et qui m'y aidait? (*Création*)
C'est moi qui rends inefficaces les signes des magiciens
et rends fous les devins, (*d'Egypte* : Ex 7, 1-13; 8, 14 s. etc.)
qui confirme la parole de mes serviteurs
et fais réussir les projets de mes envoyés (*Moïse et Aaron : Exode*)
C'est moi qui dis à Jérusalem : « Sois habitée »
et aux villes de Juda : « Soyez reconstruites » (*salut*)
C'est moi qui dis à l'Océan : « Sois sec »
moi qui fais tarir tes fleuves (à la fois, *Création et Exode* :
Mer primordiale et Mer Rouge)
Is 44, 24-28; cfr aussi 42, 5-9).

Le cri de triomphe « *'Ani Yahweh* » (C'est moi Yahvé) qui, dans la seconde partie d'Isaïe, fait écho à la révélation d'Ex 3, 15, s'inscrit aussi bien dans le contexte de l'activité créatrice de Dieu que dans celui de son activité salvifique dans le passé et le futur :

C'est moi Yahvé et il n'y a point d'autre;
je façonne la lumière et crée les ténèbres (*création*).
Je fais la paix et crée la misère :
c'est moi Yahvé qui le fais... (*histoire d'Israël*)
Que la terre s'entrouvre... et fasse germer la délivrance :
c'est moi Yahvé qui la crée. (Is 45, 6-8) [41].

---

40. Cfr aussi Ps 77, 17-20; Na 1, 4; Ha 3, 8-13. A propos de ce dernier passage, on ne peut qu'accepter la suggestion de J. Trinquet, *Habaquq* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1953, p. 38, n. b) : « Il se peut que ces textes poétiques conservent comme en filigrane le souvenir d'anciennes traditions sur la Création, conçue comme une lutte de Dieu contre les éléments révoltés (l'Abîme, la Mer, le Fleuve, etc.) ». J. Trinquet cite aussi, dans l'apparat critique du v 13 c qui est très incertain, la suggestion d'Albright de lire, en s'inspirant de la LXX : « Tu as fracassé la tête de Môt l'impie, (la mort), l'écorchant de la queue au cou ». Cfr aussi Jon 2, 4-6 et note de A. Feuillet dans sa traduction de la Bible de Jérusalem, p. 29.

41. Traduction retouchée pour essayer de serrer au plus près le texte hébreu en rendant de façon uniforme la formule « *'Ani Yahweh* » et le verbe « *bara'* ».

Dans ces textes, on remarquera combien les thèmes de la Création et du salut se compénètrent mutuellement en s'articulant sur le Nom divin : le salut (ou, à l'inverse, la condamnation) est qualifié par le verbe « créer » (*bara'*) tandis que la création, comme l'Exode et l'histoire du peuple choisi, démontre que Dieu est Yahvé. Aux trois niveaux de son action, Dieu se manifeste comme Yahvé, Celui qui est, le Dieu vivant, Force et Amour.

Comme les interventions historiques et eschatologiques de Dieu, la Création montre, si l'on peut dire, la « Yahvéité » de Dieu, son caractère personnel et vivant. Yahvé était le nom personnel de Dieu, son nom de révélation, le nom sous lequel il avait ouvert son intimité la plus profonde à Moïse et au peuple élu. Dire que la Création illustre déjà le « *'Ani Yahweh* », c'est dire qu'elle est une anticipation de la révélation du Buisson Ardent et du Sinaï.

Ainsi la conception qu'Israël se fait du Créateur est-elle essentiellement théologique, basée sur la foi et non sur l'analyse métaphysique du donné sensible. Dieu n'est pas découvert à travers le monde créé comme principe ultime d'explication, ainsi que le fait la théodicée. Quand Israël, assez tard dans son histoire, en vint à réfléchir sur l'origine du monde, il le fit à partir de sa foi yahviste en faisant remonter cette foi vers les origines [42]. Il n'alla pas des créatures à Dieu : au contraire, il partit de la révélation divine pour donner son sens à la création et il le fit dans le sens de l'imagerie qu'il portait inconsciemment. Cette imagerie d'un Dieu créant dans un combat facilitait le rapprochement de la Création avec les batailles de l'Exode et de la Conquête. Aux origines comme dans l'histoire, Dieu était Yahvé des Armées, le Héros d'Israël, le Dieu de l'Alliance se révélant dans les « saluts » qu'Il « créait » continuellement en faveur de ses enfants et du monde.

C) *Le Triomphe cosmique, gage de salut universel.*

Anticipation des hauts-faits de l'Exode et de l'histoire d'Israël, anticipation principalement de la révélation du Sinaï, la Création devient dès lors une sorte d'Alliance avant le mot. Certes, il n'est dit nulle part dans la Bible que l'Alliance remonte à la Création : cela va de soi : comment pourrait-on parler d'Alliance là où il n'existe même pas encore de seconde partie contractante ? L'Alliance supposait un engagement mutuel, un don réciproque. Dans la Création, il n'y a pas réciprocité puisque l'Amour divin donne l'existence même à son objet. La Création atteint un degré de gratuité que le mot Alliance ne peut exprimer. Elle est pure Promesse, engagement divin de mener à bon terme la victoire sur le Chaos et le Néant.

---

42. Cette connaissance théologique de Dieu dans l'Ancien Testament n'est cependant pas fidéiste. Même si elle se passe de considérations métaphysiques, la connaissance qu'Israël a de son Dieu n'en est pas moins rationnelle puisqu'elle se fonde sur un fait, le fait des interventions de Dieu dans l'histoire ; une « métahistoire » remplace la métaphysique.

C'est le sens qu'il faut donner au refrain du premier chapitre de la Genèse : « Et Dieu vit que c'était bon ». Il y a là bien plus qu'une exclamation naïve de satisfaction du bon ouvrier satisfait de son ouvrage. Le premier chapitre de la Genèse n'est pas naïf : œuvre des milieux sacerdotaux érudits, il est au contraire très fouillé dans son genre, soigneux d'éviter les anthropomorphismes, riche en raffinements symboliques et théologiques. Le refrain qui en rythme le développement exprime la bonté foncière de l'être, bonté qui n'est certes pas perçue métaphysiquement (ens et bonum convertuntur!) mais théologiquement, religieusement, en rapport avec la foi en l'Alliance. A l'encontre des Nations qui vivaient dans la crainte d'un retour de fantaisie de dieux capricieux, l'homme biblique vit en paix car il sait que le monde est posé sous la main du Dieu dont l'amour est efficace et stable. La lumière est bonne car elle annonce toutes les victoires de la Vraie Lumière sur toutes les formes d'obscurité qui recouvrent le monde. La soumission de la Mer, acceptant de rester dans ses limites, est bonne : elle montre la supériorité divine sur toutes les forces chaotiques qui vont troubler la paix du monde. Sur la terre sèche, la végétation apparaît et cela aussi est bon : Dieu va un jour tirer son peuple du désert pour lui donner une terre fertile. Sous une forme parallèle, les œuvres des trois jours suivants reprennent cette symbolique Quand finalement l'homme apparaît, l'auteur conclut que « cela est très bon » car voici venir celui pour qui tout cela était fait : le sujet de l'Alliance.

La Création est bonne : ne contient-elle pas la promesse du salut futur? Ne le signifie-t-elle pas, c'est-à-dire, au sens hébreu du mot signe, n'en est-elle pas la réalisation initiale? La Création est vraiment anticipation de l'Alliance. Comme le dit K. Barth : « L'existence et l'essence d'une Création voulue et établie par Dieu sont l'effet de l'amour divin et aussi, jusqu'à un certain point, ce que cet amour présuppose. Ainsi l'Alliance est-elle le but de la Création et la Création est-elle l'acheminement vers l'Alliance [43] ». S'il en est ainsi, si la Création est, dans la théologie de l'Ancien Testament, l'arrière-plan de l'Alliance, c'est que, dans l'histoire du développement de cette théologie, l'Alliance fut le point de départ de la réflexion israélite quand elle aborda le problème des origines. « A la question : pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? l'Ancien Testament répondrait : il l'a créé en vue de l'Alliance, c'est-à-dire en vue du plan d'amour et de salut de l'humanité par le moyen d'Israël : en créant le monde, Dieu avait déjà en vue l'Alliance et c'est ce motif qui a donné à la notion de Création son orientation spécifique [44] ».

Cette confrontation entre les conceptions cosmogoniques et la foi en l'Alliance n'était d'ailleurs pas sans réaction sur cette foi. En étendant la théologie de l'Alliance aux origines, les auteurs sacrés lui donnaient une nouvelle dimension. *Ils l'universalisaient.* Ce n'était plus seulement la terre d'Israël, c'était le monde entier qui devenait le champ d'action du pouvoir divin.

Dans la plupart des textes, l'idée est principalement développée de

43. *Dogmatik*, t. III, I, p. 106.
44. E. Jacob, *op. cit.*, p. 112.

façon négative : l'autorité que Yahvé a sur toutes les nations du monde de par sa victoire sur les monstres cosmiques, il va l'exercer par un jugement et une condamnation. La victoire des origines va se continuer par un triomphe de Dieu sur les peuples rebelles. Si, contrairement aux autres dieux, Yahvé a autorité au-delà du pays qu'il s'est choisi, s'il peut disposer du sort de Babylone et de l'Egypte, c'est que tous les monstres des abîmes lui sont soumis dont les rois des nations ne sont que des rejetons [45]. C'est cette idée qui explique la fréquence du motif cosmogonique dans la 2e partie d'Isaïe. Dans le désespoir de l'Exil, quand, prostré au bord de l'Euphrate, le Juif en venait à s'imaginer qu'il était dans un pays qui n'était pas celui de Yahvé (Ps 137, 4; Lm 2, 9) et que, par conséquent, il n'était plus dans l'ombre du bras divin, la pensée du triomphe cosmique de Yahvé lui rappelait l'emprise universelle de la main de son Dieu. L'Alliance du Sinaï s'était écroulée avec toutes les institutions qui l'incarnaient, mais l'espérance d'Israël rejaillissait en découvrant, dans une méditation sur les origines, l'enracinement bien plus profond du plan d'amour du Seigneur des Armées :

> « Tu as dû oublier Yahvé qui t'a fait,
> qui a tendu les cieux et qui a fondé la terre,
> pour ainsi trembler sans cesse devant la rage de l'oppresseur...
> Mais où est-elle la rage de l'oppresseur?
> C'est moi Yahvé, ton Dieu, qui soulève la mer
> et fais mugir les flots.
> Mon nom est Yahvé Tsebaoth » (Is 51, 13-15) [46].

Le mugissement des flots évoque, pour le prophète, le combat cosmique où ce mugissement était mugissement de rage de Mer et de Fleuve contre l'ennemi divin qui venait les terrasser. Si la rage des monstres d'antan laissait ainsi Yahvé impavide, qu'a-t-on à craindre de la rage du Babylonien, « homme mortel et fils d'homme, voué au sort de l'herbe » (v 12)?

En d'autres textes, l'idée de la puissance universelle de Dieu est présentée de façon positive. L'autorité cosmique de Yahvé ne va pas s'exercer seulement pour juger les nations mais aussi pour les sauver. Le païen Cyrus est pris par Dieu comme son « berger », voire comme son « ami » et son « Oint » : c'est que rien n'empêche Yahvé triomphant de s'asservir les rois comme il s'est asservi les cieux (Is 44, 28 : cfr vv 24 et 27; 45, 1 : cfr v 6; 48, 13 ss). La victoire de Yahvé va profiter aux nations (Is 51, 5 s.). Si la Création est Promesse, cette Promesse ne peut se restreindre au seul Israël : toute l'humanité la reçoit et tout l'univers est marqué par le triomphe divin. Il est remarquable que la théologie de la Création se développe exactement à l'époque (exilique) et dans les milieux (sacerdotaux et Ecole d'Isaïe) où

45. Amos avait déjà utilisé le thème cosmogonique pour justifier le pouvoir de Dieu sur Israël (Am 4, 13; 5, 8 s.; 9, 5 s.). Le Second Isaïe pousse plus loin la logique de l'idée en en déduisant le pouvoir de Dieu sur le monde entier.

46. Traduction retouchée.

Israël prit claire conscience de sa vocation missionnaire universelle. Et quand elle se développe, elle le fait précisément, en bien des cas, en relation avec le thème universaliste :

> Ainsi parle Yahvé, le Créateur des cieux...
> qui a façonné la terre, qui l'a fixée... :
> « Tournez-vous vers moi pour être sauvés,
> gens de toute la surface de la terre...
> C'est par moi que toute langue jurera disant :
> Par Yahvé seul la victoire et la force ! » (Is 45, 18-24).

Les victoires de Yahvé lui attirent les nations. Elles viennent se mettre sous la protection du vainqueur :

> « Les îles espèrent en moi
> et comptent sur mon bras » dit Dieu (Is 51, 5).

« Les îles » c'était tout le monde méditerranéen. Le « bras » divin, ce n'était pas tellement le bras victorieux de l'Exode ; c'était plutôt, comme le dit le contexte immédiat (v 9), le bras qui avait remporté la victoire des origines.

En venant se prosterner devant Yahvé, les Nations reconnaissent que, s'il les a vaincues, c'est que, depuis toujours, il avait aussi vaincu les armées de leurs dieux. Comme après une défaite, les voici toutes qui apportent leur tribut pour essayer de se concilier les grâces du vainqueur. Celui-ci, magnanime, les recevra dans sa capitale, Sion, et en fera les citoyens de son Royaume. Is 60 décrit en termes resplendissants cette procession des peuples, attirés par la gloire du triomphe divin, apportant leurs richesses et faisant acte de soumission au « Fort de Jacob » (v 16).

D) *Le Péan cosmique.*

Ainsi le monde apparaît-il, pour le Juif pieux, comme un lendemain de bataille. Le Roi Yahvé trône et, bon gré mal gré, tout vient se ranger humblement sous sa main. La Mer mugit encore, comme une bête féroce qui regrette sa liberté ; mais elle est domptée : elle reste dans les limites qui lui ont été fixées. L'Abîme ouvre encore une gueule béante (Pr 1, 12 ; Ps 69, 16 ; 141, 7) mais Dieu pourra lui arracher ses victimes des griffes (Ps 49, 16), de la gueule (Ps 69, 16), du ventre même, s'il le faut ! (Jon 2, 3 s. ; Si 51, 7). Mort et Grandes-Eaux se débattent encore mais Dieu les a neutralisées (Ps 18, 5, 16 s.). Le Dragon peut encore balayer le ciel de la queue, se tordre, vomir de pleines rivières empoisonnées (Ap 12, 3, 15 s.) ; il est maintenant rejeté du ciel et bientôt, sur la terre, il sera enchaîné et jeté au feu (Ap 12, 9 ; 20, 2, 10). La plupart des éléments, au contraire, se sont joyeusement soumis au bon plaisir du vainqueur. Ils entrent dans ses armées, ils chantent son péan (Ps 148). Léviathan le terrible, lui-même, tel ces colosses anciens dont on faisait des esclaves de luxe, doit accepter de n'être plus qu'une amusette (Ps 104, 26).

Evidemment, dans toutes ces expressions, il faut faire la part de

la poésie [47]. En groupant ces images, on leur donne une cohésion qu'elles n'avaient probablement pas dans la mentalité hébraïque. Il serait naïf de supposer que le Juif ne voyait autour de soi dans la nature que monstres terrassés ou pacifiés. Mais même si la poésie ne doit pas être prise littéralement, elle a un sens : en amplifiant, elle décèle les implications profondes de la réalité quotidienne et ces images montrent bien quel était, pour l'Israélite, le sens des réalités qui l'entouraient. Pour lui, l'univers n'était pas un agencement de formes harmonieux par nature. Les éléments du monde étaient des forces hostiles ou sympathiques, des « puissances » (δυνάμεις) ainsi qu'on les appelait encore au temps du Nouveau Testament, continuant à faire écho au vieux folklore sémitique. Pour la pensée hébraïque, il n'y avait pas de loi naturelle que les choses auraient à suivre nécessairement de par leur essence ; il y avait des « ordonnances » (*ḥuqqim*) de Yahvé commandant à toutes ces « puissances » de s'exercer selon ses plans (Ps 148, 6 ; Jb 38, 33 ; Jr 31, 36). De même l'Hébreu n'a pas même de mot pour exprimer l'ordre, l'harmonie ou l'équilibre de l'univers. Il parle de «paix » (*shalôm*). Comme J. Pedersen l'a montré, selon la mentalité sémitique, l'impression d'équilibre et d'épanouissement que le mot suggère naît d'un sentiment de force : « *shalôm* » n'est pas simple cessation des hostilités (le vaincu n'a pas de « paix »), c'est le succès et la victoire [48]. Quand l'ordre règne dans le monde et que la vie se déroule harmonieusement, l'Hébreu voit dans cette « paix » une victoire du bras puissant de Dieu, exploitant le triomphe des origines et continuant à « imposer silence » [49] aux forces du mal. L'harmonie cosmique, la « paix » du monde manifestent le triomphe continu de Yahvé, l'« exaltent » au ciel et sur la terre. Le fidèle, qui, après le danger, se retrouve en « paix » a conscience d'avoir revécu la victoire de Dieu sur les pouvoirs obscurs (cfr Ps 18, 5-17). Eclairé par la leçon de l'Exode, il comprend ce que représentent de Puissance et d'Amour divins la liberté, la santé et la prospérité. Il chante cette victoire continue de Yahvé. Il se répète la promesse qu'elle implique (cfr par exemple Ps 103 et 107).

47. L. Köhler, *The Hebrew Man*, Londres, 1956, traduit de l'allemand, pp. 127-133, donne une vue d'ensemble intéressante de cette personnification de la nature chez les Hébreux. Il la prend peut-être trop littéralement quand il écrit « Ces traits ne sont ni mythologie usée, ni simples figures de rhétorique. Ils sont des faits dans la conscience des Hébreux » (p. 128). Il insiste aussi trop sur le « sentiment d'insécurité continue » qui « sommeillait au plus profond de sa conscience... formait la base des sentiments de l'Hébreu à l'égard du monde » (p. 128). Au moins, cela ne serait vrai que de l'Hébreu sans foi, réagissant simplement en Sémite. Le Juif croyant, voyant dans le monde la marque du Dieu de l'Alliance, sortait de ce pessimisme et croyait que le monde « est bon ».

48. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* (traduit du danois), Londres, 1926, I, p. 313 s.

49. Le calme après la tempête, la bonace, se dit en hébreu « *demamah* » (littéralement : silence), ce qui implique, au moins étymologiquement, que la tempête est le déchaînement du monstre marin mais Dieu le fait bien vite « se taire » (Ps 107, 29 ; cfr Mc 4, 39).

Vu sous cet angle, l'univers, pour les Juifs d'autrefois, n'est donc pas, comme pour les Grecs, Cosmos, harmonie : il est prodige, merveille (en hébreu : *pêlê* : Ps 89, 6), l'un des exploits divins (*niphla'oth* : Ps 96, 3 ; 136, 4-9 ; Job 5, 9 s. ; 9, 10 ; 37, 5, 14 ; 42, 3), au même titre que les autres « mirabilia Dei », que les hauts-faits que Dieu avait multipliés en faveur de son peuple tout au long de son histoire. Ainsi le Ps 136, chantant l'amour éternel de Dieu et en énumérant les preuves merveilleuses, joint la Création aux exploits de l'Exode. Quand l'Hébreu contemple l'univers, il se rappelle le triomphe de Dieu sur ses ennemis, de la Lumière sur les Ténèbres, de la Vie sur la Mort, de l'Amour sur les monstres effroyables. Il n'en conclut pas seulement à l'existence de Dieu : il y voit en filigrane le mystère de la révélation yahviste. Le monde est déjà langage de Dieu se révélant dans son amour. La Parole Créatrice n'est pas différente du Verbe révélateur et de la Promesse de Salut. Les créatures racontent le mystère de Dieu et de son plan d'amour comme la voix du Sinaï et celle des prophètes : « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (Ps 19, 2).

Ce serait bien appauvrir la portée du Ps 19, 2 que de n'y voir que l'expression poétique de la cinquième voie de S. Thomas pour prouver l'existence de Dieu. Le psaume ne dit pas que les cieux prouvent l'existence de Dieu mais qu'ils racontent sa gloire. La gloire de Dieu, c'est sa « sainteté manifestée » [50], la vie de Dieu apparaissant soudain aux yeux de l'homme ébloui. Les cieux disent cette gloire car, pour l'Israélite qui les voit humblement soumis au Verbe puissant du Créateur, ils évoquent les victoires divines. Ce n'est pas par hasard ni par simple artifice rédactionnel que la seconde partie du Psaume (vv 8-15) met la révélation du Sinaï (la Loi) en parallèle avec la révélation de l'univers. En voyant le ciel étoilé, le Juif ancien pensait aux démons dont Babylone, l'Egypte et Canaan le peuplaient : il voyait tous ces démons soumis au pouvoir de Dieu. Rempli de crainte mais aussi d'espoir devant une telle puissance, il entendait pour ainsi dire les cieux répéter éternellement le chant de triomphe de Myriam : « Célébrez Yahvé : il s'est couvert de gloire » (Ex 15, 21). Le ciel et la terre lui disaient les victoires de son Dieu : ils en amplifiaient l'écho à travers l'univers.

Pour Israël, les choses ne sont pas de froides « formes ». Elles sont « paroles » [51], répétant sans cesse les exploits originaux, annonçant ceux à venir. Le jour au jour et la nuit à la nuit, dans un langage silencieux, d'une voix qu'on ne peut entendre, annoncent l'exploit du Héros qui, depuis le commencement, se soumet le Soleil et toute l'armée des cieux (Ps 19, 4-7). Ils répètent aussi, sans arrêt et au monde entier, les Promesses que Dieu a enchâssées dans l'existence même des choses.

*
* *

50. P. Van Imschoot, *op. cit.*, t, I, p. 213.

51. Rappelons qu'en hébreu, *dabar* signifie à la fois parole et chose ou événement, ambiguïté qui évoque aussi bien la puissance efficace de la Parole que la signification des choses. La Parole est puissante pour réaliser son objet et la chose n'est pas seulement chose mais aussi et surtout « expression » de la volonté divine.

Il est évident qu'une telle conception des origines et de l'univers est, d'un point de vue philosophique, bien pauvre. Elle trahit le manque d'aptitude pour la spéculation abstraite chez les Sémites anciens. Il était réservé à la Grèce et à l'Inde de pousser, par delà les schèmes mythiques, l'analyse ontologique de la réalité.

Il ne faudrait cependant pas se laisser impressionner par la pauvreté métaphysique d'une telle vision de l'univers pour la rejeter simplement comme caduque. Elle est au contraire profondément vraie et très valable au plan théologique. Comme le héros de Bernanos, l'homme biblique dirait volontiers : « Tout est grâce ». Tout est bon, tout est grâce puisque tout rappelle l'Alliance et en dépend. Pour qui intègre le monde dans une vue de foi, tout est posé en vue de l'Alliance, tout est bâti en fonction d'elle, tout est marqué par la grâce du Dieu puissant et bon qui nous a donné les Promesses.

L'Alliance et les Promesses furent accomplies dans le Christ. Il nous faut donc transposer dans le Christ la vision de foi sur le monde qui était celle d'Israël. Notre foi dans le Seigneur Jésus doit nous faire voir le monde dans son rapport avec Lui. Saint Paul avait cette foi quand il écrivait : « En Lui tout l'univers fut créé... Tout a été créé par Lui et pour Lui... et tout subsiste en Lui » (Col 1, 20). Jésus incarne cette Parole de révélation et de promesse, la Parole d'Amour du Père, contenue dans la Création et dans l'histoire du Salut (Jn 1, 1). Pour le croyant, tout être et tout événement redisent la Gloire de ce Verbe.

Mais la Gloire de ce Verbe n'atteint sa plénitude que dans le mystère de la Croix et de la Résurrection. Le Verbe Imperator et Maître du monde (Ap 19, 11-16) est aussi l'Agneau immolé (Ap 5, 11-14). C'est d'ailleurs l'idée maîtresse sous-jacente à tout l'Evangile de Jean que de montrer, dans le mystère de l'Exaltation du Christ en Croix, la victoire définitive de l'*Agapè* divine sur le péché, le diable et la mort. C'est ce mystère du « combat glorieux » livré par le Christ sur la Croix qu'évoque l'hymne de Fortunat :

> Pange lingua gloriosi
> lauream certaminis.
> Et super Crucis trophaeum
> dic triumphum nobilem :
> qualiter Redemptor orbis
> immolatus vicerit.

Au centre de l'univers et de l'histoire se dresse la Croix glorieuse par laquelle Dieu consomme son triomphe sur ses ennemis, se révèle pleinement comme Amour et accomplit toutes les Promesses.

Bangalore 12 (India) L. LEGRAND, M.E.P.
St Peter's Seminary.

La descente du Christ aux enfers

La descente du Christ aux enfers, donnée certaine de la doctrine révélée, que les chrétiens affirment chaque fois qu'ils récitent le symbole des apôtres, paraît enveloppée de mystère, et pose bien des problèmes à ceux qui cherchent à en élucider le sens avec précision.

Le « descendit ad inferos » est certain, bien que l'affirmation n'en ait été introduite dans les formules du Credo qu'à une époque relativement tardive. C'est en 359 qu'on la rencontre pour la première fois dans un Credo arien [1], et bientôt après on la trouve dans le symbole d'Aquilée [2], si bien que son entrée officielle dans les formules de foi, date de la seconde moitié du IV^e^ siècle. Il semble que l'Occident ait admis l'article sous l'influence orientale [3]. Mais il importe d'observer qu'avant la formulation officielle de cette vérité dans les symboles de foi, il y avait eu une tradition constante dans l'Eglise pour attester que le Christ était descendu aux enfers, comme en témoignent pour le 2^e^ siècle, S. Ignace, S. Polycarpe, S. Justin, S. Irénée, Méliton de Sardes [4]. Cette tradition remonte à l'Ecriture elle-même, car le Nou-

1. Il s'agit de la 4^e^ formule de Sirmium (Mansi, *Concil.*, III, 265). Elle porte la mention : « il est descendu aux enfers (littéralement : aux régions en-dessous de la terre) et là il a arrangé les choses ». A la même époque (359-360), deux conciles ariens, ou plus précisément homéens, à Nicée en Thrace et à Constantinople, proposent dans leur Credo une formule analogue (Mansi, *ibid.*, III, 312-332).

2. D'après Rufin : cfr Denz. 3.

3. Dans le *Dictionnaire de Théol. Cath.*, H. Quilliet a voulu affirmer l'origine occidentale et même gauloise de l'article *descendit ad inferos* (*Descente de Jésus aux enfers*, IV, 570). Mais J. N. Kelly attire l'attention sur les indices d'une insertion de l'article dans des Credo syriens plus primitifs, et estime « extrêmement probable » que l'Occident soit ici tributaire de l'Orient (*Early Christian Creeds*, Londres, 1950, p. 379).

4. Ignace, *ad Magn.*, 9; Polycarpe, *ad Philipp.*, 1; Justin, *Dial. cum Tryph.*, 72 (*P.G.*, 6, 645); Irénée, *Adv. Haer.*, 4, 27, 2; 4, 33, 12; 5, 31, 1 et 2; 5, 33, 1 (*P.G.*, 7, 1058; 1081; 1208-9; 1212); Méliton, *Homélie sur la Passion*, n. 100-102 (éd. C. Bonner, Londres, 1940, p. 161-165); cfr aussi Hermas, *Sim.*, 9, 16, 5. Pour une étude de la tradition sur ce point, on peut consulter H. Quilliet, *art. cit., D.T.C.*, IV, 578-582; C. Schmidt, *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche*, dans *Texte u. Untersuchungen*, 43 (1919), p. 453-576; G. Philips, *L'œuvre du Christ aux enfers*, dans *Revue Ecclésiastique de Liège*, 24 (1932-33), p. 273-286; U. Holzmeister, *Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judae*, I, *Epistula prima S. Petri*, Paris, 1937, p. 317-342; A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71 (1949), p. 1-53, 184-203; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zurich, 1949; pour la doctrine de S. Ephrem, cfr J. Teixidor, *La thèse de la descente aux enfers chez saint Ephrem*, dans *L'Orient Syrien*, 6 (1961), p. 24-40; pour les représentations les apocryphes, cfr A. M. Vitti, *Descensus Christi ad inferos*, dans *Verbum Domini*, 7 (1927), p. 138-144, 171-181, et J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958, p. 257-273; pour la comparaison avec les mythes païens,

veau Testament fait plus d'une fois allusion à la descente aux enfers [5].

L'importance théologique de l'affirmation résulte déjà du seul fait qu'elle désigne l'événement comblant l'intervalle entre la mort et la résurrection du Christ. Peut-être l'article a-t-il précisément été inséré dans le Credo pour remplir cet hiatus, pour expliquer ce qu'il est advenu du Christ durant cette période de trois jours [6]. En tout cas on se trouve ici au cœur même du drame rédempteur ; il n'est pas étonnant que ce centre du mystère paraisse notablement obscur, difficile à saisir.

Le problème de la descente aux enfers est d'abord un problème christologique, car il nous oblige à préciser quelle était la situation personnelle du Christ dans la mort, et ce que signifie le séjour du Christ dans l'endroit où se trouvent les défunts : lorsqu'on dit que l'âme du Christ est demeurée trois jours dans les « enfers », que veut-on dire par là? Il apparaît immédiatement qu'on ne peut simplement s'en tenir à la description imagée d'un endroit matériel, puisqu'il s'agit de réalités spirituelles.

D'autre part, il convient d'élucider la mission accomplie par le Christ dans les enfers ; c'est le problème sotériologique. De quelle nature est l'activité salvatrice déployée par l'âme de Jésus? La question a été rendue particulièrement malaisée à résoudre par le terme « prêcher » employé par la 1re épître de Pierre (III, 19), qui semble attribuer au Maître, dans l'au-delà, une activité semblable à celle qu'il exerçait ici-bas. En outre, cette activité a-t-elle immédiatement obtenu son effet, se serait-elle, au contraire, exercée pendant trois jours ou encore aurait-elle dû attendre les événements de la Résurrection et de l'Ascension, pour pouvoir introduire les âmes dans le ciel?

Le Christ « mis à mort dans la chair »

La situation personnelle du Christ au moment de la descente aux enfers est dépeinte par la première épître de Pierre [7]. Pour justifier le

---

cfr J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus Kampfe*, Leipzig, 1932, et K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2*, Leipzig, 1935, p. 15-51.

5. Ac 2, 31 ; Rm 10, 6-7 ; Ep 4, 8-10 ; Ap 1, 18 ; et surtout 1 P 3, 18-20 et 4, 6.

6. Jusqu'à présent, on ignore la raison particulière pour laquelle l'article a été introduit dans les symboles de foi. Kelly (*op. cit.*, p. 383) observe que l'article comblait une lacune doctrinale en mentionnant l'acte de rédemption accompli par le Christ. Néanmoins, ce n'est pas cet acte qui est directement exprimé par l'affirmation « il descendit aux enfers ». Et, plus simplement encore, il y avait une lacune par le fait de l'intervalle entre la mort et la résurrection de Jésus ; n'a-t-on pas été amené spontanément à déclarer ce que le Christ était devenu durant les trois jours? On complétait ainsi l'enchaînement des faits par une soudure importante.

7. Outre les ouvrages et articles que nous mentionnerons au cours de l'exposé,

principe selon lequel il vaut mieux souffrir, si telle est la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal [8], l'auteur de l'épître fait appel à l'exemple donné par le Christ : « Car le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des coupables, afin de nous mener à Dieu, ayant été mis à mort dans la chair, rendu vivant dans l'esprit. En cet esprit il est allé prêcher aux esprits retenus en prison, à ceux qui jadis avaient été rebelles, quand Dieu, dans sa longanimité, temporisait, aux jours de Noé, lors de la construction de l'arche, où un petit nombre de personnes, huit en tout, ont été sauvées par l'eau » (3, 18-20).

On a pu dire de ce texte, que non seulement il était le plus difficile de l'épître, mais aussi un des plus obscurs de toute la Bible [9]. La difficulté apparaît notamment lorsqu'il s'agit de préciser l'état du Christ, « mis à mort dans la chair, rendu vivant dans l'esprit ».

On doit d'abord se demander si ces deux déterminations visent le Christ au même moment, ou à deux stades successifs. Certains exégètes ont été enclins à rapporter à la Résurrection les mots « rendu vivant dans l'esprit » [10], car les deux termes « rendu vivant » et « dans l'esprit » sont employés ailleurs dans le Nouveau Testament pour

---

on peut citer, pour l'exégèse du passage de 1 P 3, 18-22 : J. Frings, *Zu 1 Petr 3, 19 u. 4, 6,* dans *Biblische Zeitschrift,* 17 (1925), p. 75-88; J. Felten, *Zur Predigt Jesu an die Geister im Gefängnis,* 1 P 3, 19 s. u. 4, 6, dans *Festschrift der Vereinigung « Aurelia »,* Bonn, 1926, p. 28-31; A. M. Vitti, *Descensus Christi ad inferos,* dans *Verbum Domini,* 7 (1927), p. 111-118; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments,* Stuttgart, 1948, p. 113-115; J. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern,* dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* 1942-49, p. 194-201; S. Kowalski, *Le problème de la descente de Jésus-Christ aux enfers dans la I^re^ Epître de Pierre,* dans *Collectanea theologica Societatis theologorum Poloniae,* 21 (1949), p. 42-76; M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* dans *Revue Biblique,* 63 (1956), p. 182-208; 64 (1957), p. 161-183; plusieurs articles du *Theol. Wört. zum N.T.* : G. Friedrich (III, 705 s.); J. Jeremias (I, 149 s.; V, 769 s.); E. Schweizer (VI, 414, 446). Signalons encore la reconstruction d'un hymne moyennant des modifications du texte, par R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief,* dans *Coniectanea Neotestamentica,* 11, Lund, 1947, p. 1-14. Concernant la partie scripturaire de l'ouvrage de W. Bieder, on consultera avec intérêt la recension du P. Benoît, *Exégèse et Théologie,* Paris, 1961, I, p. 412-416, ou dans *Revue Biblique,* 58 (1951), p. 99-102.

8. L'idée de l'auteur est que lorsqu'on souffre en raison du mal que l'on commet, cette souffrance ne pourrait être méritoire, glorieuse, comme celle que l'on supporte en faisant le bien. Cfr 2, 19 : « C'est un titre de faveur en effet de supporter, par égard pour Dieu, des peines que l'on souffre injustement. Car quelle gloire y a-t-il, lorsqu'on a mal agi, à endurer les coups qui en résultent? Mais lorsque vous avez bien agi et que vous supportez la souffrance, voilà un titre de faveur auprès de Dieu. »

9. Holzmeister, *op. cit.,* p. 295.

10. K. Gschwind a cité, en faveur de cette interprétation, un certain nombre d'exégètes, parmi lesquels Calmes (*Epîtres catholiques, Apocalypse,* Paris, 1905, p. 40) qui affirmait même, par erreur, que selon l'article du symbole le Christ ressuscité « descendit aux enfers » (*Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt,* Münster, 1911, p. 91, n. 1). Plus récemment, on peut voir à ce sujet les hésitations de C. E. B. Cranfield, *The Interpretation of I Peter, III, 19 and IV, 6,* dans *Expository Times,* 1958, LXIX, p. 370 s.; cet auteur préfère

caractériser la Résurrection [11]. Dans ce cas ce serait le Christ ressuscité qui serait allé prêcher aux esprits retenus en prison. Certains placeraient même cette prédication après l'Ascension [12].

Cependant, telle n'est pas l'interprétation que nous suggèrent aussi bien le texte que le contexte immédiat. « Mis à mort dans la chair » et « rendu vivant dans l'esprit » paraissent se rapporter tous deux à la même situation du Christ, celle où il s'est trouvé par le fait de sa mort. Aucun intervalle n'est indiqué entre cette mise à mort et cette vivification ; plutôt que d'avoir lieu à divers moments, elles sont présentées sur des plans différents, celui de la chair et celui de l'esprit, comme deux aspects d'un même état (d'une part..., d'autre part...). Le contexte indique d'ailleurs la raison pour laquelle le Christ est considéré proprement ici dans l'état de mort, antérieur à la Résurrection : c'est qu'il va prêcher aux morts. Comme esprit séparé de la chair, il va faire connaître son message de salut aux « esprits », aux âmes séparées de leur corps. L'idée sous-entendue, c'est qu'il accomplit sa mission chez les défunts en vertu d'une communauté de destinée avec eux. Il a assumé leur état pour les sauver de cet état.

Tel qu'il est décrit en ce passage, le Christ se trouve par conséquent dans l'état caractéristique de la mort ; il n'a pas encore vaincu cette mort dans sa chair, ce qui se produira lorsqu'il sortira victorieux du tombeau. Aussi la plupart des exégètes reconnaissent-ils que suivant ce texte de Pierre, la descente aux enfers a précédé la Résurrection [13].

D'autres textes nous montrent que c'était une croyance répandue dès l'époque apostolique. Dans les Actes des Apôtres, le premier discours de Pierre affirme qu'en Jésus s'est réalisée la prophétie du psaume 16, 10, car « il n'a pas été abandonné dans l'Hadès » (2, 31). Saint Paul évoque lui aussi, dans l'épître aux Romains, le Christ qui descend « dans l'abîme », avant de remonter de chez les morts (10, 7) ; de même, il écrit aux Ephésiens que le Christ est descendu « dans les régions inférieures de la terre » avant de « monter au-dessus de tous les cieux [14] ». L'Hadès, l'abîme, les régions inférieures de la terre,

---

reconnaître dans ζωοποιηθείς une allusion à la Résurrection, mais estime néanmoins plus probable que la prédication a eu lieu dans l'intervalle entre la mort et la Résurrection.

11. Pour ζωοποιεῖν, cf Jn 5, 21 ; Rm 4, 17 ; 8, 11 ; 1 Co 15, 22, 36, 45. Pour πνεύματι, cfr 1 Tm 3, 16 et Rm 1, 4.

12. C'était, après Gschwind (*ibid.*), l'opinion de H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tubingue, 1930, p. 17.

13. Le IV[e] Concile de Latran (1215) a défini que le Christ est descendu aux enfers « in anima » (Denz. 429).

14. Ep 4, 9-10. Toutefois sur ce texte il y a divergence d'avis entre les exégètes. Certains estiment que « les régions inférieures de la terre » ne désignent que la terre elle-même, inférieure par rapport aux cieux. La descente dans les régions inférieures de la terre désignerait simplement l'Incarnation. Mais il est plus probable que ces régions inférieures signifient les enfers, le séjour des

ont autant d'expressions pour désigner le mystérieux séjour des morts, le shéol hébreu, que l'on représentait comme une région située sous la terre. Sans doute le Christ a-t-il fait lui-même allusion à ce séjour de la mort, lorsqu'il a annoncé que le Fils de l'homme serait pendant trois jours et trois nuits « dans le cœur de la terre [15] ».

La valeur de cette affirmation apparaît immédiatement : la descente aux enfers nous garantit que le Christ a vraiment connu la mort. S'il n'y avait pas eu cette période intermédiaire, et si la Résurrection avait succédé aussitôt au dernier soupir de Jésus, on aurait pu douter de la réalité de sa mort. La descente aux enfers atteste que la fin de sa vie n'a pas été une sorte de passage fugitif où il aurait simplement frôlé la mort : le Christ a pénétré dans ce séjour inférieur de la mort humaine, et ce fut l'extrême limite de son abaissement. Si l'on veut transposer ce langage local, qui parle de transfert dans un endroit, en un langage plus abstrait, on dira que le Christ est passé par un authentique état de mort, état de séparation de l'âme et du corps.

Cette séparation a-t-elle affecté l'union hypostatique? Un certain nombre de Pères, jusqu'à saint Augustin, ont pensé que le corps de Jésus avait été abandonné par la divinité [16].

A l'époque patristique, on parlait fréquemment de la descente du Verbe aux enfers comme si le Verbe délaissait le corps mis dans le sépulcre. On rencontre même l'affirmation d'une division tripartite, esprit divin, âme et corps, à l'instant de la mort, mais d'une manière

---

morts conçu comme un endroit situé sous terre. Tel était le sens de l'expression chez les Juifs : elle se rapportait au shéol : Ps 63, 10 (cfr Ps 86, 13; 88, 7; Si 51, 6; Lm 3, 55). Quant à saint Paul, il parle, dans Rm 10, 7, de descente dans l'abîme, et on est en droit de penser qu'il veut désigner ici la même réalité, celle de la descente aux enfers. Le contexte suggère d'ailleurs cette interprétation, car le contraste est voulu entre l'abaissement extrême du Christ et son élévation suprême : or, cet abaissement extrême est celui de la descente aux enfers, qui continue jusqu'au bout le mouvement descendant de l'Incarnation. De même, dans l'épître aux Philippiens (2, 8-11), le contraste est souligné entre la mort du Christ, qui accentue à l'extrême le dépouillement de l'Incarnation, et la glorification qui lui succède. Aussi l'interprétation de la descente aux enfers qui était celle de l'époque patristique (Irénée, Tertullien, Origène, Chrysostome, Jérôme, Ambrosiaster) est-elle tenue par bien des exégètes actuels : Jeremias, Vosté, Benoit (*L'Ascension*, dans *Revue Biblique*, 56 (1949), p. 166), Büchsel (*Theol. Wört. zum N.T.*, III, 641 s.), Schneider (*ibid.*, IV, p. 602, n. 21), etc.

15. Mt 12, 40. Par là, Jésus fait du récit de Jonas la figure de sa descente aux enfers.

16. R. Favre, à la suite d'une orientation donnée par Mgr Lebon (*Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 23 (1927), p. 5-43, 209-241), a relevé un certain nombre de témoignages patristiques en faveur de cet abandon (*Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 33 (1937), p. 687-724). L'auteur veut écarter la difficulté qui résulte de ces témoignages en disant qu'il n'y avait pas là d'enseignement théologique proprement dit : « Une opinion humaine..., et rien de plus » (p. 724). C'est peut-être conclure un peu vite, car les Pères avaient des motifs théologiques de s'exprimer comme ils le faisaient. Sur ces témoignages, remis dans la perspective générale de l'évolution des idées christologiques, cfr Grillmeier, *art. cit.*

exceptionnelle, dans une homélie pascale attribuée à Hippolyte [17]; généralement il s'agissait d'une division bipartite, une séparation du corps et de la divinité. En Orient, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze ont été parmi les premiers à réagir nettement contre cet abandon, et à affirmer que si l'âme du Christ s'était séparée du corps dans la mort, la divinité était demeurée unie aux deux. Cette affirmation devint traditionnelle, motivée par le principe qu'une fois accomplie, l'union hypostatique ne pouvait être défaite.

De fait, il est inconstestable que le corps mis au tombeau a continué à appartenir à la personne du Verbe. Mais il faut reconnaître que l'union hypostatique, déjà bien mystérieuse en elle-même, nous offre ici un nouveau mystère. Il serait trop facile de prétendre que rien n'a changé, parce que dans la mort, comme dans la vie, il y a union du corps et de l'âme à la nature divine par la personne du Fils. En effet, l'union hypostatique est union de la nature humaine avec la nature divine; ce n'est pas simplement un corps et une âme, mais une nature formée de l'union des deux, qui est assumée par la personne du Christ. Or dans la mort, cette nature n'existe plus comme telle, en raison de la séparation de l'âme et du corps, au point que saint Thomas déclare que dans la mort le Christ, à parler strictement, cesse d'être homme [18]. La grandeur du mystère, c'est précisément que malgré l'union hypostatique un changement aussi profond que la séparation de l'âme et du corps ait pu se produire. Ce n'est pas seulement la nature humaine, mais toute la destinée humaine qui a été assumée par le Fils de Dieu : la mort apparaît comme la limite extrême de l'Incarnation. Le Verbe

---

17. « O toi qui es vraiment tout en tout, que les cieux aient ton esprit, le paradis ton âme et la terre ton sang » (*Homélie pascale*, éd. P. Nautin, dans *Sources Chrétiennes*, 27, Paris, 1950, 56, p. 185; les manuscrits portent « sang » et non « corps », comme a corrigé l'éditeur). L'auteur de l'homélie veut souligner que par cette triple séparation, le Christ étend son emprise au ciel, par son « esprit », au séjour de la mort par son âme, et à la terre, par son sang versé : tout le cosmos est mis de cette manière sous l'influence de la crucifixion et de « l'extension divine ». En publiant cette homélie grâce à la documentation que lui avait fournie le P. Ch. Martin, M. Nautin, à la suite de Dom R. H. Connolly (*New attributions to Hippolytus*, dans *Journal of Theological Studies*, 46 (1945), p. 192-200), a nié vigoureusement qu'elle puisse être d'Hippolyte, et il prétend qu'elle n'est pas antérieure au IV[e] siècle. On peut se demander si les questions de l'origine et de la date de l'homélie ne devraient pas être réexaminées, car l'homélie semble en fait remonter à la première moitié du III[e] siècle, selon les observations toujours valables du P. Martin (*Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 33 (1937), p. 255-276) et le jugement de M. Richard (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 46 (1951), p. 728). Le contenu doctrinal de l'homélie, remarquable par sa richesse et sa profondeur, paraît antérieur à la controverse arienne, révèle des contacts avec certaines vues stoïciennes et semble convenir à une époque où la fête de Pâques n'était pas encore exclusivement la fête de la Résurrection, mais celle de tout le drame rédempteur.

18. « Dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. » (*S. Th.*, III, q. 50, a. 4).

s'est fait chair au point d'accepter que cette chair, tout en demeurant sienne, devienne un cadavre [19].

Cet abaissement affecte également l'âme, privée de son corps. Nous allons voir néanmoins que l'âme du Christ a reçu, dès l'instant de la mort, une vie supérieure, glorieuse, de telle sorte que l'humiliation la plus profonde coïncide avec le début du triomphe. Disons tout de suite qu'il n'y a point là de contradiction [20] : en effet, la gloire accordée à l'âme du Christ n'a pas supprimé le fait que cette âme est restée, jusqu'à la Résurrection, séparée du corps, et donc profondément affectée par la mort.

Le Christ « rendu vivant dans l'esprit »

Au moment de la mise à mort « dans la chair », s'est opérée une transformation importante dans le Christ : une vivification spirituelle.

Que signifie cet « esprit » dans lequel ou par lequel le Christ a été rendu vivant? Certains exégètes n'hésitent pas à dire que, de toute évidence, il s'agit de l'âme du Christ, du principe spirituel de son être, puisque le mot « esprit » est opposé à « chair » [21]. Comme le Christ est dans l'état de mort, et que son corps se trouve dans le tombeau, c'est son âme qui est « vivifiée », et c'est dans son âme qu'il va prêcher aux morts.

De cette vie nouvelle de l'âme du Christ, on a même suggéré une explication qui se fonde sur l'effet propre de la mort : « Ainsi, observe Tricot, le Christ a été mis à mort en son corps et il a été vivifié en son âme humaine qui a bénéficié d'une indépendance complète du fait que toute limitation cessait pour elle sous le rapport de l'activité [22] ». La mort aurait un effet de libération, permettant à l'âme un élargissement de ses opérations et par conséquent un épanouissement de vie spirituelle.

Observons néanmoins que cette dernière explication ne répond pas à la mentalité de l'auteur de l'épître ni en général à la manière dont l'Ecriture envisage la mort. La mort est regardée dans son aspect pénible ; l'idée platonicienne d'une évasion de l'âme de la prison corporelle était fort éloignée de la conception juive de la mort. Les Juifs

---

19. Le fait que le corps de Jésus n'a pas connu la corruption (Ac 2, 27-31) n'empêche pas qu'il ait été réellement cadavre, c'est-à-dire privé de vie et séparé de l'âme.

20. A. Médebielle (*Epître aux Ephésiens*, dans *La Sainte Bible*, t. XII, p. 56) a bien aperçu cette difficulté : en reconnaissant dans la descente aux enfers le commencement du triomphe, il ne voit pas comment on pourrait y discerner le comble de l'abaissement, et c'est pourquoi il préfère interpréter Ep 4, 9 de l'Incarnation.

21. Cfr p. ex. J. Chaine, *Descente du Christ aux enfers*, dans *Dict. Bible Suppl.*, II, 418.

22. A. Tricot, *Pierre (saint)*, dans *D.T.C.*, XII, 1767.

considéraient la mort comme une peine et non comme une bienfaisante libération ; ils la tenaient pour une violence faite à la destinée humaine. Ici en particulier, la mise à mort du Christ est mentionnée sous cet aspect, dans la perspective de la souffrance. Si le Christ est « rendu vivant dans l'esprit », il ne doit donc pas cette nouvelle vie à la mort elle-même ; il la reçoit plutôt malgré la mort.

Cette vie, n'est-ce pas celle de sa divinité, et dès lors ne faudrait-il pas entendre par « esprit » cette divinité elle-même ? Certes, l'interprétation qui identifie l'esprit à l'âme du Christ peut faire valoir de bons arguments : le Christ, au moment de sa mort, a remis son esprit, c'est-à-dire son âme, dans les mains du Père [23], et ici il va prêcher aux « esprits », c'est-à-dire aux âmes. Mais d'autres exégètes voient dans « l'esprit » la nature divine, opposée à la « chair » ou nature humaine de Jésus ; l'âme du Christ n'est pas source de la nouvelle vie, observent-ils ; or ici doit se trouver l'indication de l'origine de cette vie, la divinité [24].

A comprendre cette interprétation en un sens strict, on aboutirait à une difficulté doctrinale : en effet, si la vie appartient à la divinité en contraste avec la mort qui frappe la nature humaine, seule la divinité de Jésus est allée prêcher aux morts : « en cet esprit il est allé prêcher... ». Que serait-il advenu de son âme ? N'est-ce pas la personne divine du Christ, avec son âme humaine, qui a exercé cette fonction salvatrice ? Dès lors « l'esprit » peut difficilement désigner la divinité opposée à la nature humaine [25].

Devant cette difficulté, le P. Grillmeier [26] a cherché une troisième voie d'interprétation. Il identifie « l'esprit » à « l'Esprit Saint, qui en tant que force de Dieu opère la résurrection du Christ ». C'est l'âme de Jésus qui s'est rendue au séjour des défunts, bien qu'elle ne soit pas nommée dans le texte ; elle était poussée par l'Esprit Saint vers les enfers, pour une mission salvifique, comme autrefois Jésus avait été poussé par le Saint-Esprit dans le désert [27].

Ne semble-t-il pas toutefois que l'auteur de l'épître a employé le mot « esprit » en un sens plus indéterminé, qui voulait recouvrir toute la réalité spirituelle se trouvant dans le Christ, en opposition avec la chair ? Sa préoccupation n'était pas de distinguer l'âme de la divinité, ni le Saint-Esprit de la personne divine du Verbe, mais simplement d'affirmer une nouvelle vie spirituelle dans le Christ à partir du mo-

23. Lc 23, 46.

24. Cfr Holzmeister, *op. cit.*, p. 299, qui insiste sur le fait que le datif πνεύματι n'indique pas l'aspect sous lequel a lieu la vivification, mais « la raison pour laquelle la mort a pu se produire et la résurrection a dû suivre ».

25. Mgr A. Charue (*Epîtres Catholiques*, dans *La Sainte Bible*, XII, 462) a proposé un sens plus large : « sa divinité, et la grâce qui pénètre son humanité ».

26. *Art. cit.*, p. 26 s.

27. Mc 1, 12. Le P. Grillmeier souligne que Marc a écrit comme interprète de Pierre (*art. cit.*, p. 27).

nent même de la mort. L'« esprit » désigne, d'une façon sommaire, cette réalité ou force spirituelle qui l'anime.

Les trois interprétations proposées ont chacune leur vérité en ce sens que si nous voulons expliciter ce qui est affirmé globalement par le texte, nous sommes amenés à reconnaître qu'il s'agit de l'âme du Christ, et qu'elle a reçu la vie de la divinité, par l'action du Saint-Esprit, conformément à la doctrine néotestamentaire de la glorification du Christ.

Il faut surtout retenir du passage l'affirmation essentielle : dès sa mort, le Christ a reçu une vie nouvelle spirituelle. Il a été glorifié dans son âme avant de l'être, trois jours après, dans son corps. « Après la mort, l'âme du Christ, dit Chaine dans son commentaire [28], est pleinement glorieuse et triomphante, elle est vivifiée ». Nous sommes tellement habitués à parler de la mort et de la Résurrection de Jésus, que nous pourrions être enclins à identifier Résurrection et glorification du Christ. Or, la première glorification a eu lieu avant la Résurrection. Le premier fruit du sacrifice rédempteur, ou son premier couronnement, a été cette plénitude de vie divine qui s'est emparée de l'âme de Jésus au moment où la mort venait de faire son œuvre.

Si l'on cherche à établir le rapport entre cette première glorification, à l'instant de la mort, et la Résurrection, on peut l'exprimer en disant que la Résurrection apparaît comme une conséquence, un prolongement : la vie divine de l'Esprit Saint, après avoir rempli l'âme humaine de Jésus, pénètre et envahit son corps. L'événement de Pâques est le retentissement, dans la chair, de l'événement qui s'est produit dans l'âme ou l'esprit de Jésus au moment où il l'avait remis dans les mains du Père.

Devrait-on en conclure que, puisque la glorification de l'âme, celle qui a le plus de valeur et d'importance, s'opère à l'instant de la mort, ce n'est plus la Résurrection qui est l'événement capital de l'économie du salut? L'Ecriture et la Tradition ont regardé la Résurrection comme l'événement capital, et la fête de Pâques est célébrée comme le sommet de l'année liturgique. En effet, il en va bien ainsi pour ceux qui vivent sur la terre, pour l'Eglise. La glorification du Christ s'est manifestée pour nous par la Résurrection. Jusqu'à l'instant de la Résurrection, le Christ apparaissait ici-bas comme soumis à la mort, avec son corps présent dans le tombeau. Non seulement il paraissait mort, mais il l'était, du moins en ce sens que son âme demeurait séparée de son corps. La Résurrection a été la victoire visible du Christ sur la mort, victoire remportée dans la chair elle-même. Elle est le grand triomphe du Christ tel qu'il s'est inscrit dans l'histoire de l'humanité terrestre.

28. *Art. cit.*, p. 418.

Mais pour le monde spirituel, le triomphe a eu lieu dès le moment de la mort de Jésus. Pour lui, la glorification de l'âme du Sauveur est l'événement décisif. C'est la puissance d'action de ce premier triomphe que nous devons maintenant considérer, en analysant l'œuvre accomplie par le Christ aux enfers.

L'œuvre du Christ : prédication et libération

Qui sont les « esprits en prison » vers lesquels le Christ s'en est allé prêcher?

Nous avons supposé jusqu'à présent que c'étaient des défunts. Certains exégètes [29] ont voulu y voir cependant tout autre chose : les anges rebelles auxquels la Genèse fait allusion au chapitre VI [30]. Mais cette interprétation ne répond pas au contexte, qui fait allusion aux contemporains de Noé, qui ont « désobéi ». Le terme « désobéir » est caractéristique du refus de croire à la parole de Dieu [31] : il ne pourrait donc s'appliquer aux anges, mais il convient parfaitement à la génération du temps de Noé, considérée comme particulièrement incrédule. Qu'il s'agisse bien des défunts, c'est confirmé par la déclaration de 4, 6 : « C'est pour cela que l'Evangile a été annoncé aux morts, afin que, jugés dans la chair selon les hommes, ils vivent selon Dieu dans l'esprit. »

Les esprits en prison sont donc les âmes des défunts, plus spécialement celles qui étaient regardées dans la tradition juive, comme l'exemple de l'incrédulité la plus obstinée, celles qui avaient résisté à la prédication de Noé [32]. Elles sont « en prison », c'est-à-dire non seulement dans le séjour des morts, mais aussi, semble-t-il, dans les chaînes de leur péché d'insoumission, dans une vraie captivité. La prison implique en effet qu'il n'y a pas simplement chez elles une attente, mais une

---

29. On peut citer K. Gschwind, R. Reitzenstein, F. Hauck, E. G. Schwyn, J. Jeremias. B. Reicke a tenté de le démontrer longuement dans son ouvrage *The Disobedient Spirits and Christian Baptism,* Copenhague, 1946. Cfr dans le même sens W. Bieder, *op. cit.*

30. Le livre d'Hénoch parle d'une annonce de condamnation portée par Hénoch à ces « fils de Dieu » ou anges rebelles (XIII, 1). Certains exégètes en ont tiré par analogie une interprétation mythologique de notre passage (cfr à ce sujet Holzmeister, *op. cit.*, p. 310) ; et il en est qui ont voulu substituer ΕΝΩΧ à ΕΝ Ω ΚΑΙ du v. 19, de telle manière que ce soit Hénoch et non pas le Christ qui prêche aux esprits. La substitution est arbitraire et ferait intervenir Hénoch à un moment où rien ne fait penser à lui.

31. Cfr Jn 3, 36; Ac 14, 2; 19, 9; Rm 2, 8; 10, 30, 31; Heb 3, 18; 1 P 2, 8; 3, 1; 4, 17.

32. L'idée d'une prédication de Noé à ses contemporains existait dans la tradition juive, comme en témoignent Josèphe (*Ant. jud.* I, III, 1), les *Oracles Sibyllins* (I, 129), la déclaration du rabbin Abba ben Kahana (Strack-Billerbeck, III, p. 769), un passage de la 2e épître de Pierre (2, 5) et l'épître de Clément (VII, 6).

certaine punition [33]. Tel qu'il est présenté, leur sort fait contraste avec celui des huit personnes qui ont été sauvées par l'eau, parmi les contemporains du déluge. Les « esprits en prison » sont donc des âmes qui, au moment où le Christ va vers elles, semblent encore sous l'emprise de leur culpabilité.

C'est ici que le problème d'interprétation prend toute son acuité. Logiquement, puisqu'il s'agit d'âmes coupables d'incrédulité, la prédication du Christ devrait être une suprême tentative de provoquer leur conversion en les appelant à la foi. Le terme même de « prêcher » paraît impliquer une proclamation du salut capable d'entraîner des conversions. Or, la conversion n'est-elle pas impossible à des âmes qui se trouvent dans l'au-delà?

A l'époque patristique on a le plus souvent compris l'activité du Christ aux enfers comme une véritable prédication, suivant l'expression employée dans l'épître. Cette prédication était regardée comme ayant entraîné des adhésions de foi au Christ; ce fut notamment la doctrine admise par Clément d'Alexandrie et Origène [34]. Certains, comme S. Irénée, ont mitigé l'idée d'une conversion en déclarant que ceux qui ont cru au Christ étaient ceux qui avaient espéré en lui durant leur vie terrestre, et qui avaient servi ses desseins, donc ceux qui dès ici-bas avaient agi conformément aux inspirations de la grâce [35]. D'autres ont donné au contraire la plus grande extension possible à la libération accomplie par le Christ : S. Ephrem exprime l'universalité du salut en déclarant que Notre-Seigneur a fait remonter avec lui les âmes qu'Adam avait fait descendre au shéol [36]; S. Cyrille d'Alexandrie affirme que tous les défunts ont obtenu pardon et délivrance [37].

Une réaction devait inévitablement se produire. D'une manière très nette, saint Jean Chrysostome rappelle le principe que la conversion

33. Chaine invoque les analogies avec Lc 16, 22-31; 2 P 2, 4; Ap. 20, 7 et Hénoch LXIV, pour conclure : « Ces analogies invitent à penser que les âmes infidèles au temps du déluge sont dans un lieu de châtiment où elles expient leurs fautes en attendant le Christ ». Il ajoute même, ce qui est plus contestable : « il s'agirait donc d'une sorte de purgatoire » (*art. cit.*, 419).

34. Clém. Alex., *Stromat.*, VI, 6 (*P.G.*, 9, 265 s.); Origène, *Contra Celsum*, II, 43 (*P.G.*, 11, 864); cfr Hermas, *Simil.*, IX, 16, 5.

35. *Adv. Haer.*, IV, 27, 2 (*P.G.*, 7, 1058).

36. *Mimro*, 79; cfr J. Teixidor, *art. cit.*, p. 33.

37. *Homilia Pasch.*, 7 (*P.G.*, 77, 552 A); *In Ioan.*, 16, 16 (*P.G.*, 74, 456 A); *In Luc.*, 4, 19 (*P.G.*, 72, 537 D). Cependant Holzmeister (*op. cit.*, p. 329) observe qu'un autre texte de S. Cyrille est plus restrictif : *In 1ª Petri*, 3, 19 (*P.G.*, 74, 1014 CD). Certains interprètes estiment que le texte du docteur alexandrin, selon lequel le diable est dépossédé et laissé seul dans l'enfer, ne doit pas être pris au pied de la lettre, car il serait l'effet d'une emphase oratoire : L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, 1934, p. 161; A. M. Dubarle, *Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948), p. 360 Cependant, comme plusieurs textes vont dans le même sens, il est plus vraisemblable que S. Cyrille attachait de la valeur à son affirmation.

est impossible après la mort [38], et saint Grégoire le Grand en Occident déclare que, dans sa descente aux enfers, le Christ a sauvé uniquement de la prison de l'enfer ceux qu'il avait conservés par sa grâce, lorsqu'ils vivaient sur terre, dans la foi et les bonnes œuvres [39]. Le Sauveur n'a pu libérer que ceux qui étaient morts dans l'état de grâce, vu que le sort de l'homme est irrévocablement fixé par la mort : cette doctrine s'est imposée clairement dans la théologie occidentale. Cependant, la théologie orientale a continué à parler, avec saint Jean Damascène [40], de prédication et de conversion [41].

Saint Augustin a lui aussi conservé l'idée d'évangélisation, mais d'une tout autre manière : d'après lui, les esprits en prison sont les contemporains de Noé enfermés dans les ténèbres de l'incrédulité, et il s'agit d'une prédication que le Christ leur a adressée au temps du déluge, avant l'Incarnation. Le Fils de Dieu leur a porté le message de l'Evangile, car avant de venir sur terre dans la chair, il est venu « en esprit » vers les hommes. Les « morts » auxquels l'Evangile est annoncé, selon 4, 6, sont ceux qui se trouvent dans la mort du péché, les païens, auxquels le Christ est venu ainsi offrir le salut [42].

On reconnaît immédiatement que l'interprétation augustinienne, qui a été reçue avec préférence dans la théologie latine durant de longs siècles, ne répond pas au sens littéral du texte sacré, où il s'agit du Christ non pas avant son Incarnation, mais au moment de sa mort, et où la prédication est adressée non pas à des vivants mais à des morts. Aussi cette interprétation est-elle abandonnée depuis l'époque moderne.

Doit-on, dès lors, se borner à l'interprétation selon laquelle le Christ est descendu aux enfers pour apporter aux justes la bonne nouvelle du salut et les délivrer? Cette interprétation semble à première vue la seule possible, puisque le sort des défunts est irrémédiablement fixé. Néanmoins, elle ne paraît pas non plus rendre la force du texte, puisque celui-ci parle de prédication et d'évangélisation, et qu'on doit entendre ces termes par analogie avec la prédication apostolique. Cette prédication n'est pas adressée à des justes, mais à des coupables, à des incrédules obstinés. Malgré tout, le texte tel qu'il se présente à nous suggère l'idée d'une conversion.

Ne faut-il pas reconnaître ici, comme nous l'avions déjà fait pour les mots « rendu vivant dans l'esprit », une richesse de sens globalement exprimée par le terme « prêcher », dans une indétermination qui

38. *In Matth.*, Hom. 36, 3 (*P.G.*, 57, 416).
39. *Epist.*, VII, 15, *ad Georgium presb.* (*P.L.*, 77, 869 s.).
40. *De fide orthodoxa*, 4, 29 (*P.G.*, 94, 1101 A).
41. On peut se rendre compte de la pensée actuelle de la théologie orientale par l'ouvrage de J. Karmiris, Ἡ εἰς Ἅιδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου. Athènes, 1939.
42. *Epist.*, 163 (*P.L.*, 33, 713-718).

demande ensuite à être précisée selon les diverses virtualités qui s'y cachent? Si l'on se place au strict point de vue de ce qui est arrivé effectivement au moment où le Christ est descendu aux enfers, on doit accorder que la théologie occidentale a pleinement raison d'affirmer qu'il y a eu une libération des justes, sans possibilité de conversion [43]. Mais le plan auquel se tient l'auteur paraît être plus large, ou différent, de sorte qu'on pourrait vraiment intégrer, dans l'interprétation du passage, les vues de la théologie orientale et de saint Augustin, et reconnaître dans l'œuvre du Christ une véritable prédication. Quel est ce plan de l'auteur? C'est celui de la typologie du baptême [44]. Si le tableau de la génération incrédule au temps de Noé est mis devant nos yeux, c'est que le déluge est la figure du baptême; et les huit personnes sauvées « par l'eau » sont l'image du salut procuré par l'eau baptismale. La descente du Christ dans le séjour des morts pour y apporter une vie spirituelle semble expressément mentionnée parce que le baptême est assimilation à la mort du Christ et à une vie nouvelle selon l'esprit [45]. Dans le baptême il y a une conversion qui répond à la prédication évangélique, et par cette conversion l'âme a désormais accès à Dieu; ici cette conversion est soulignée dans sa réalité intérieure : « la prière d'une bonne conscience vers Dieu » [46].

L'auteur veut donc montrer dans la figure ce qui se trouve dans l'« antitype » ou réalité correspondante du Nouveau Testament. Il affirme qu'il y a une prédication du Christ pour les incrédules des temps antérieurs, une possibilité pour eux de conversion et d'accès à Dieu. Il l'affirme, mais d'une manière indéterminée, sans prétendre, par exemple, qu'historiquement toute la génération du déluge a péri dans un état de culpabilité, à l'exception de huit personnes qui auraient été sauvées. Ce n'est pas la réalité historique de cette génération qui l'intéresse, mais la figure qu'elle représente pour le baptême. Il ne prétend pas non plus, par conséquent, qu'il y a eu des personnes mor-

---

43. On sait que Suarez n'a pas repoussé catégoriquement l'hypothèse d'une libération de quelques damnés effectuée par le Christ à titre de privilège exceptionnel (*De myst. vitae Christi*, 43, 3, 6; éd. Vivès, XIX, p. 735). Mais cette opinion est restée isolée, et elle apparaît contraire au principe de l'éternité des peines de l'enfer, ainsi qu'à celui de l'immutabilité de la destinée après la mort.

44. Sur cet aspect de la descente aux enfers, cfr P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala, 1942, p. 98-116; B. Reicke, *op. cit.*; H. Riesenfeld, *La descente dans la mort*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne, Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 207-217; O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Mélanges Lebreton, Rech. Sc. Rel.*, 40 (1951-1952), II, p. 273-297.

45. Cfr Rm 6, 3-4.

46. Nous ne pouvons entrer ici dans les discussions sur le sens de l'expression. Signalons l'exégèse de Lundberg (*op. cit.*, p. 115) qui entend la demande comme demande d'une audience, en connexion avec l'accès à Dieu que nous obtient le Christ : « Le baptême, en ce qu'il purifie du péché, donne donc au baptisé cette bonne conscience en vertu de laquelle il pourra s'adresser à Dieu et par là trouver accès auprès de Dieu. »

tes en état de péché et auxquelles le Christ a offert une possibilité de conversion lors de la descente aux enfers. Il veut uniquement indiquer que les générations antérieures se sont vu offrir par le Christ l'accès à Dieu, et que pour elles aussi il y a eu prédication et possibilité de conversion. Le salut accordé aux anciens est ainsi la figure du salut accordé actuellement par le baptême.

L'universalité de la rédemption et le passé de l'humanité

Si nous cherchons à dégager les orientations impliquées dans la typologie proposée par l'auteur, nous devons d'abord reconnaître le grand principe qui se fait jour ici : l'universalité de la rédemption, qui s'étend au passé comme au présent.

Le choix de la figure illustre bien cette universalité. Car la génération du temps de Noé représente par excellence la révolte contre Dieu, le refus de se convertir. Lorsque l'auteur nous décrit le Christ allant vers cette génération pour lui prêcher, il veut nous montrer l'étendue extrême de son pouvoir salvifique : par le pouvoir de vie spirituelle qu'il a acquis dans sa mort, le Christ réussit à convertir par sa prédication ceux qui avaient résisté à la parole de Noé ; même les plus incrédules cèdent devant ce pouvoir du Sauveur et sont arrachés à la prison de leur incrédulité. Le Sauveur apparaît comme plus puissant que tout le mal commis dans le monde. Il n'y a pas de péché qui doive empêcher la conversion, et aucun pécheur, si révolté soit-il, n'est privé de possibilité de salut.

Par là, l'histoire de l'humanité telle que l'avait présentée l'Ancien Testament est en quelque sorte écrite à nouveau par le Christ : là où on avait simplement présenté des générations humaines sous l'emprise du péché, voici qu'apparaît le salut offert par le Christ glorieux.

Comment cette « recréation » de l'histoire est-elle possible? L'auteur ne s'est pas préoccupé de ce problème. Si nous voulons répondre à la question, nous retrouverons fatalement la voie déjà ouverte par la doctrine augustinienne. Puisque le sort des hommes se fixe à la mort, c'est avant leur mort que les hommes ont dû recevoir l'influx du pouvoir spirituel du Christ. Si le Christ descendu aux enfers, glorieux dans la mort, se met à réécrire l'histoire, c'est que sa puissance de sanctification s'est exercée, rétroactivement, depuis longtemps, dans le monde. Comme le dit saint Augustin, le Christ est venu « en esprit » avant de venir dans la chair ; et il faut ajouter : il est venu spirituellement, c'est-à-dire par le pouvoir spirituel qui résultait déjà de sa venue dans la chair, de sa mort rédemptrice. Ontologiquement, la venue en esprit dépendait de la venue dans la chair ; plus précisément elle dérivait de la glorification de l'âme humaine du Christ [47].

47. On rejoint ainsi, sur le plan ontologique, ce que saint Jean déclare sur le

C'est en ce sens que pour les générations antérieures il y a eu une « prédication » de la part du Sauveur. Agissant par l'Esprit, le Christ a présenté aux hommes du passé son message de salut; il l'a fait évidemment sous une forme voilée ou rudimentaire, mais de manière à susciter une option, une adhésion de foi, une conversion. C'est depuis les débuts de l'humanité que le Sauveur « élevé de terre attire tous les hommes » à lui [48]. Nous n'avons pas à parler ici de toutes les médiations par lesquelles ce message a pu être présenté, notamment de la médiation des religions païennes et plus encore, pour les Juifs, de la Révélation de l'Ancien Testament. Quels que soient les moyens externes employés, il y a eu, à l'intérieur des consciences humaines, un appel lancé par le Christ, avec une offre de salut.

Lorsque le Sauveur est mort, il a donc achevé, dans les âmes de ceux qui avaient accepté son offre de salut et répondu à sa grâce, l'œuvre qu'il y avait commencée autrefois. Il a ouvert à ces âmes l'accès au bonheur céleste. Le texte de l'épître bloque en une seule perspective toute cette œuvre salvifique du Christ, sans distinguer ce qui avait eu lieu au cours de l'histoire terrestre et ce qui a lieu au moment de la mort de Jésus; elle la bloque en un seul tout, parce qu'elle veut nous y montrer l'action du Christ « rendu vivant dans l'esprit »; spirituellement glorifié.

Ainsi s'éclaire d'une lumière nouvelle l'histoire de l'humanité avant le Christ. Dans la Bible, cette histoire est présentée sous deux aspects. D'une part, il y a le spectacle du péché et de ses suites, qui atteste le besoin de rédemption; c'est cette vision de l'humanité, dans la déchéance où la fait tomber le péché, que saint Paul nous met encore sous les yeux dans les premiers chapitres de l'épître aux Romains. D'autre part, il y a une préparation à la venue du Sauveur, les annonces, figures et pressentiments de la rédemption future. La vérité du Nouveau Testament commence à nous dévoiler un troisième aspect de cette histoire, plus fondamental pour l'humanité que les deux premiers : Le Christ était déjà présent, par son Esprit, dans les générations antérieures pour leur donner le salut. Ces générations n'étaient pas seulement préparées au salut; elles bénéficiaient, par anticipation, de la consommation de l'œuvre rédemptrice. Ce troisième aspect de l'histoire ancienne, dont la typologie n'est qu'un signe extérieur, est surtout invisible, situé dans le secret des cœurs; mais il transforme entièrement la destinée humaine.

On peut se demander ultérieurement comment le Christ a pu exercer cette action sur l'humanité ancienne en vertu de son pouvoir glo-

---

plan du déroulement historique du salut, lorsqu'il lie le don de l'Esprit à la glorification de Jésus : « Il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7, 39).

48. Jn 12, 32.

rieux. La raison n'en est-elle pas qu'en pénétrant par la mort dans la gloire, le Sauveur a élevé son action sur un plan qui dépassait le déroulement temporel, le plan de l'éternité? Suggestive à cet égard est l'affirmation de l'épître aux Hébreux : par sa mort, le Christ a « trouvé une rédemption éternelle » (9, 12). En entrant au ciel, le Christ accède au plan de l'éternité; cette domination sur le temps explique, semble-t-il, que son pouvoir glorieux ait pu avoir des effets dans le passé de l'humanité.

Par cette influence rétroactive de la puissance spirituelle du Christ se révèle en même temps la similitude de la grâce dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance. Cette similitude est conforme, croyons-nous, à l'intention de l'épître de Pierre, qui veut souligner que le salut du Christ a été accordé aux anciens de la même manière qu'il est accordé aux vivants. Mais on sait que cette similitude a été mise en doute par certains théologiens : Petau a émis l'opinion que le Saint-Esprit n'était présent que par les énergies de la grâce dans les justes de l'Ancien Testament, tandis qu'il habite substantiellement, personnellement, dans les chrétiens; les justes de l'ancienne loi n'auraient pas reçu la grâce de la filiation adoptive, qui n'aurait été répandue par l'Esprit qu'à partir de la Pentecôte [49]. Dès lors, on pourrait expliquer la descente aux enfers en y voyant le don fait par le Christ, aux âmes des justes, de cette grâce qui leur avait manqué : le Sauveur leur aurait apporté le don du Saint-Esprit et leur aurait ouvert de cette manière l'accès au ciel [50]. Certes, bien des passages de l'Ancien Testament pourraient donner l'impression d'une grâce différente, parce qu'ils indiquaient simplement la préparation au salut et n'auraient pu envisager l'action invisible du salut du Christ, qui pourtant opérait déjà dans les âmes. Certains textes patristiques, notamment de S. Cyrille d'Alexandrie, iraient dans le même sens, par la préoccupation de montrer la nouveauté du salut apporté par le Christ [51]. Mais justement cette nouveauté absolue n'empêche pas qu'une grâce analogue ait été accordée aux justes de l'Ancien Testament; puisque toute la grâce vient du Christ glorieux, elle est la même dans le passé et dans l'avenir, et sa nouveauté était déjà présente dans l'humanité ancienne. C'est une nouveauté qui n'est pas enfermée dans le temps, qui le dépasse.

La descente aux enfers n'a donc pas signifié un octroi de la grâce à des défunts : en réalité la grâce du Christ avait été accordée aux

49. *De Trinitate*, L. VIII, c. 7, n. 1 (éd. Vivès, III, 487).
50. Cfr E. Tobac, *Grâce*, dans *Dict. Apologétique*, II, 330.
51. Pour les témoignages patristiques, comme d'ailleurs pour l'ensemble du problème, cfr l'intéressant article de Mgr Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 23 (1947), p. 521-556. A propos de saint Cyrille d'Alexandrie, d'autres textes sont signalés sur ce thème par A. M. Dubarle, *art. cit.*

justes du passé, durant leur vie, avec la filiation adoptive et l'habitation personnelle de l'Esprit. Il y avait toutefois une différence entre cette grâce et celle du Nouveau Testament : à la mort, la grâce ne pouvait ouvrir immédiatement aux justes le bonheur du ciel. S'il y avait un don anticipatif de la grâce, il n'y avait pas d'anticipation de la gloire : le Christ devait être le premier à entrer dans la gloire céleste, et les justes devaient attendre le déroulement historique de l'œuvre rédemptrice, la mort de Jésus, pour jouir de la vision béatifique.

Ainsi, pour rendre compte de la « prédication » ou de l'« évangélisation » affirmée par le texte de saint Pierre, il faut envisager dans son sens le plus large l'universalité de la rédemption. Le problème n'est pas proprement de savoir, comme l'ont formulé bien des théologiens, si le Christ est allé uniquement dans les « limbes des Pères », ou encore en purgatoire et dans l'enfer des damnés [52] ; ce serait restreindre son action à l'état de l'humanité au moment de sa mort. L'universalité de la rédemption implique une action sur toute l'humanité dans son histoire antérieure. Dans cette perspective, on peut également comprendre la vue de saint Cyrille d'Alexandrie, d'après laquelle le Christ, en descendant aux enfers, y a vaincu le démon et l'y a laissé seul en lui arrachant toutes ses victimes [53]. C'est qu'en effet, le Christ est mort pour tous les hommes, afin de leur offrir à tous le salut. Cela n'entraîne pas que tous soient sauvés, mais que Satan ne puisse contraindre personne à la damnation, car chaque homme reçoit une grâce qui le rend capable de résister au mal, de croire et d'être sauvé : la puissance spirituelle du Christ glorieux est plus forte que l'esprit du mal.

Notons enfin, que par l'universalité de l'influence rédemptrice, la descente aux enfers prend un aspect cosmique. En pénétrant dans la mort, le Christ sauve l'univers. Cet aspect cosmique a notamment été mis en lumière par l'homélie pascale attribuée à Hippolyte : « L'indivisible (le Christ) s'est divisé, afin que le tout fût sauvé [54] ... ». Le tout, c'est-à-dire le monde avec son séjour de la mort, d'une mort qui elle-même a été condamnée à mort ; l'homélie ajoute que le Christ est demeuré trois jours dans ce séjour de la mort pour sauver toute l'humanité, celle d'avant la Loi, celle de la Loi, celle du christianisme, ou encore pour sauver tout l'homme, âme, esprit et corps [55]. C'est

52. Bellarmin a estimé probable que le Christ a visité personnellement l'enfer (*De controversiis, De Christo Capite,* L. IV, c. XVI, Naples, 1856, I, p. 286). Mais une telle visite paraît inconcevable, vu la séparation définitive entre les damnés et Dieu ; elle ne répondrait certes pas au texte de l'épître de Pierre, car le Christ n'est allé vers les âmes que pour leur donner le salut, ce qui serait impossible pour des damnés.

53. *Homilia Pasch.,* 7 (*P.G.,* 77, 552 A).

54. 56 ; éd. Nautin, p. 185.

55. 58 ; éd. Nautin, p. 187. Nous citons spécialement cette homélie, parce que les perspectives cosmiques dans lesquelles elle envisage le Christ et la rédemption s'accordent avec certains courants modernes de pensée. Elle appelle

donc la destinée de tout l'univers, de toute l'humanité, de tout l'homme que le Christ, au moment où il entrait dans l'au-delà, tenait dans sa propre destinée. Parce qu'il était dans la mort, il sauvait le « tout ».

Le moment de la délivrance

Il semblerait que la délivrance des justes ait dû être opérée par le Christ au moment même de sa descente aux enfers. Cependant saint Thomas a proposé ici une distinction, car il voulait prouver que l'âme du Christ est demeurée dans les enfers jusqu'au moment de la Résurrection : or, pouvait-elle y demeurer si elle en faisait sortir les âmes des justes? Le Docteur Angélique a donc estimé que le Christ avait libéré ces âmes non en les retirant des enfers, mais en les illuminant, dans les enfers eux-mêmes, de la lumière de gloire [56]. Cela suppose que la vision béatifique fut aussitôt accordée à ces âmes, tandis que leur entrée au ciel était différée. Quel fut ce délai? Des théologiens ont estimé que, comme il convenait au Christ d'entrer le premier au ciel, lors de l'Ascension, c'est jusqu'à ce jour que les âmes des justes furent retenues dans les enfers. Les justes, dit Quilliet, « demeurèrent donc encore quarante-deux jours dans les limbes, en jouissance toutefois du bonheur de la vision avec le droit acquis et inamissible à l'entrée au ciel ». Il prétend que c'est la solution « universellement adoptée [57] ».

Cette opinion s'était reflétée notamment dans la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, qui définit l'obtention de la vision béatifique après la mort, sans qu'on doive attendre le jugement dernier. La Constitution affirme qu'après la passion et la mort du Christ les âmes des justes jouissent de cette vision intuitive et qu'après l'Ascension du Christ au ciel elles sont au ciel [58]. Remarquons néanmoins que l'objet propre de cette Constitution n'est pas de dirimer le moment exact de la délivrance des justes ayant vécu avant le Nouveau Testament, mais plutôt de se prononcer sur le sort de ceux qui vivent dans

---

le drame de la croix un « combat cosmique » et montre comment le Christ crucifié touche le ciel et affermit la terre, en étant « tout entier en tout et partout » (51, 55).

56. *S. Th.*, III, q. 52, a. 4, ad 1.

57. *Art. cit.*, p. 619. On peut se demander si c'est la solution universellement adoptée. Beaucoup d'auteurs ne posent pas la question d'un délai. D'autres s'expriment de diverses manières : ainsi saint Thomas semble n'envisager de délai que jusqu'à la Résurrection. Le *catéchisme du Concile de Trente*, cité par Quilliet (*D.T.C.*, IV, 618), contient en réalité plusieurs affirmations qu'il nous laisse le soin de concilier : dès l'arrivée du Christ aux enfers, les âmes des justes reçurent la vision béatifique, et ainsi s'est réalisée la promesse faite au bon larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (*P.I.*, a. 5, 1) ; cependant avant la mort et la résurrection du Christ, les portes du ciel ne furent ouvertes à personne (*ibid.*) ; lors de l'Ascension le Christ « emmena avec lui dans le ciel les âmes des saints qu'il avait délivrées des limbes. » (*P.I.*, a. 6, 2).

58. *Denz.*, 530.

le régime néotestamentaire. En outre, elle ne nie pas qu'avant l'Ascension aucune âme n'ait pu pénétrer au ciel; elle se borne à déclarer qu'après l'Ascension les âmes des justes vont au paradis.

Doit-on réellement retarder jusqu'à l'Ascension l'entrée des âmes des justes au ciel? La raison pour laquelle saint Thomas affirme un délai qui, d'après le texte cité, aurait d'ailleurs pour terme la Résurrection, c'est que l'âme du Christ est restée trois jours dans les enfers. Mais, s'il est vrai que durant trois jours l'âme du Christ a été séparée du corps, et qu'en ce sens elle est restée « dans les enfers », c'est-à-dire dans l'état caractéristique de la mort, ne doit-on pas pourtant admettre que cette âme est immédiatement entrée au ciel?

N'est-ce pas ce que déclare l'épître aux Hébreux? En parlant du sacrifice de la Passion, elle dit que le Christ, à la manière d'un grand-prêtre, est entré, non par le sang de victimes animales, mais par son propre sang, dans le sanctuaire et, que ce sanctuaire, ce n'était pas un temple fait de main d'homme, mais le ciel lui-même (9, 12, 24). Par sa mort, le Christ a donc pénétré dans le ciel, afin d'y intercéder continuellement pour nous.

D'autre part, comment le Christ, dans l'hypothèse d'un délai de plusieurs jours, aurait-il pu faire la promesse au larron : « En vérité je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis [59] »? Ce serait enlever à cette promesse sa valeur que d'entendre le mot « paradis » du séjour de la mort ou des enfers et non pas du ciel lui-même [60].

En outre, une question plus fondamentale se pose encore. Peut-on réellement distinguer l'introduction dans la vision béatifique et l'entrée au ciel? Si l'on conçoit le ciel comme un endroit, on peut essayer de maintenir la distinction [61]; encore serait-il malaisé de préciser ce qui manque à la vision béatifique de ceux qui ne seraient pas au ciel : voir Dieu face à face, n'est-ce pas être au ciel? Ne doit-on pas d'ailleurs concevoir le ciel comme un état caractérisé par la vision béatifique? Si on s'efforce de déterminer la signification exacte des métaphores locales, par lesquelles nous exprimons les réalités de l'au-delà, et sans lesquelles nous ne savons pas nous les représenter, ne doit-on

---

59. Lc 23, 43. On peut, de manière analogue, faire appel à Mt 27, 42, où les apparitions de défunts expriment la délivrance des âmes procurée par le Christ dès l'instant de sa mort.

60. Chaine (*art. cit.*, p. 414) prétend, à la suite de Loisy, que ce mot ne désigne rien d'autre que le « sein d'Abraham » (Lc 16, 23); ce serait l'équivalent de l'Hadès (Ac 2, 27) ou de l'abîme (Rm 10, 8), le « lieu où vont les âmes après la mort ». En réalité, cet exégète est préoccupé de montrer que le texte de Luc ne s'oppose pas à la descente du Christ aux enfers. Mais dans cette interprétation, le Christ n'aurait pas répondu à la prière du larron : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu seras parvenu dans ton royaume. » En lui promettant le Paradis, c'est son royaume qu'il lui promet, et pas seulement un séjour dans les enfers.

61. A propos du mode de l'Ascension, le P. Benoît nous met justement en garde contre des représentations cosmologiques prises trop matériellement (*art. cit.*, p. 201 s.).

pas reconnaître que la possession de Dieu, dans la vision béatifique, est ce que nous appelons le ciel [62] ?

Quant à l'argument de convenance, d'après lequel le Christ devait entrer le premier dans le ciel, le jour de l'Ascension, il mérite certes d'être pris en considération, mais il n'entraîne pas la conclusion qu'on veut en tirer. En effet, l'ascension corporelle du Christ avait été précédée de l'entrée de son âme au ciel, dès le moment de la mort.

L'âme du Christ devait être la première des âmes humaines à posséder la gloire et le bonheur du ciel. Ainsi s'explique que les générations qui ont précédé le Christ aient dû attendre la mort de Jésus pour pouvoir jouir du bonheur céleste. Mais il n'était pas nécessaire que ces âmes attendent l'ascension corporelle du Christ. Pour que ces âmes, séparées de leur corps, entrent au ciel, il suffisait que l'âme du Christ, séparée de son corps, y entre la première. Ou, si l'on veut, l'ascension spirituelle du Christ a précédé et provoqué l'ascension spirituelle des justes qui attendaient dans les enfers.

Notons que le texte de l'épître de Pierre suggère qu'il y a eu, au moment de la mort de Jésus, une vivification spirituelle qui est l'équivalent, pour son âme, de ce que son corps a reçu par la Résurrection et l'Ascension. En effet, l'épître affirme que le Christ a agi, par cette vivification spirituelle, sur les défunts, de la même manière qu'il agit sur les vivants, notamment dans le baptême, par la force de sa Résurrection et de son Ascension (2, 21-22). Cela achève de nous éclairer sur ce qui s'est passé dans le Christ à l'instant de sa mort : son âme a reçu immédiatement la vie glorieuse, qui plus tard, se transmettrait à son corps par la Résurrection et l'Ascension, et elle a communiqué cette vie glorieuse à toutes les âmes des justes parvenues dans l'au-delà. Aussi est-il vrai de dire à la fois qu'il y a eu une descente du Christ aux enfers, parce que Jésus est entré dans l'état de mort, et que cette descente a été une montée, une ascension, parce qu'en entrant dans l'état de mort Jésus est entré dans l'état de gloire et a fait accéder à cet état de gloire tous ceux qui étaient descendus dans la mort [63].

CONCLUSION

Pour préciser la signification de la descente du Christ aux enfers,

62. On peut voir comment la distinction est proposée dans l'encyclopédie *Catholicisme* : « L'enseignement commun de l'Eglise est aujourd'hui que le Christ est descendu aux enfers pour accorder à tous les justes déjà mûrs pour le ciel, la claire vision de Dieu qui constitue l'essentiel de la joie éternelle, et leur annoncer que bientôt, le jour où lui-même allait se fixer dans le ciel à la droite du Père, ils lui deviendraient tous intimement présents. » (P. Callon, *Descente du Christ aux enfers*, III, 659). La claire vision de Dieu ne comporte-t-elle pas, par elle-même, pour celui qui en jouit, une présence intime au Christ? Et comment admettre que le Christ soit venu lui-même apporter aux âmes des justes la vision de Dieu sans leur accorder l'intimité avec lui-même?

63. C'est la part de vérité que l'on trouve dans l'opinion de ceux qui, comme Gschwind et Schlier, ont voulu faire coïncider Ascension et descente aux enfers.

il faut la dégager de l'image où elle est représentée : cette descente signifie que le Christ est vraiment passé par l'état de la mort, état d'abaissement où l'âme est séparée du corps. Cependant, d'après la première épître de Pierre, cet état coïncide avec une vivification spirituelle : l'âme du Christ a été immédiatement glorifiée, et, pour l'humanité antérieure, cette glorification, qui s'est produite dès l'instant de la mort, est l'événement capital, qui entraîne l'octroi de la gloire céleste à toutes les âmes des justes.

L'activité salvatrice du Christ vis-à-vis des générations passées est décrite à titre de figure de son activité salvatrice actuelle dans le baptême : comme le baptême implique un passage de l'incrédulité à la foi, et une conversion en réponse à la prédication de l'Evangile, c'est une activité rédemptrice du même genre, une « prédication » ou une annonce de l'Evangile, qui est attribuée au Christ vis-à-vis des morts. Si nous voulons préciser la réalité qui, historiquement, a correspondu à cette figure, et que l'épître de Pierre ne se soucie pas de déterminer, nous voyons se poser le problème des relations entre l'histoire de l'humanité et une économie du salut qui s'accomplit dans l'histoire mais qui, justement par la mort du Christ, émerge de l'histoire. Le principe de l'universalité absolue de la rédemption implique une influence du pouvoir spirituel du Christ sur les générations qui l'ont précédé, un octroi de la grâce et un appel à la foi. Au moment de sa mort et de sa glorification spirituelle, le Christ n'a plus qu'à libérer des âmes auxquelles il avait déjà accordé sa grâce; il n'a plus qu'à leur communiquer sa gloire.

Pour terminer, observons qu'on peut exprimer le sens de la descente aux enfers dans le cadre liturgique, celui du passage de la Pâque juive à la fête chrétienne de Pâques. Le Christ est mort au moment où allait commencer la Pâque juive, Pâque qui coïncidait avec le sabbat. La Pâque était la fête de la délivrance du peuple, souvenir de la grande libération du passé, et promesse du salut à venir; le sabbat était le symbole du repos final, celui de l'ère messianique. En ce moment de la Pâque et du sabbat, le Christ a procuré la délivrance et le repos messianique à toutes les âmes de l'économie ancienne. Il a ainsi accompli pour elles toutes les promesses de la Pâque et du Sabbat. Une fois cette Pâque et ce sabbat terminés, le Christ a établi, par sa résurrection corporelle, une nouvelle Pâque et un nouveau Sabbat pour ceux qui vivent sur la terre : fête de Pâques, dimanche, symboles de l'ère nouvelle, de la libération déjà accomplie et du repos messianique, déjà assuré. Par là se révèle l'intime connexion entre la glorification qui suit immédiatement la mort, dans une descente aux enfers qui est en même temps une entrée au ciel, et la glorification corporelle de la Résurrection.

Eegenhoven-Louvain Jean GALOT, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Le primat de l'Amour - Charité comme méthode de théologie morale (*)

Si l'amour-charité est l'âme de la vie morale chrétienne, s'il lui imprime à tout instant sa causalité efficiente et son exemplarité, il semble indispensable qu'il influence aussi la formulation de la théologie morale. Qu'il l'ait trop peu influencée dans la plupart des manuels composés depuis Busembaum, comment s'en étonner, quand on sait la tâche — d'ailleurs indispensable — que ces manuels se sont très légitimement assignée, savoir la préparation du futur confesseur à sa responsabilité de juge, exact et miséricordieux, des accusations du pénitent. Rien de la doctrine élaborée dans les ouvrages actuels et qui y atteint souvent une grande perfection, ne pourra être omis par une théologie morale de la charité.

Nous donnerons ici une brève esquisse de la « méthode » qui permettrait d'exprimer, en théologie morale, l'influence universelle de l'amour-charité. Nous voudrions ensuite tenter de répondre aux questions, parfois inquiètes, que cette méthode pourrait susciter ou a, en fait, suscitées dans plusieurs écrits récents.

LA MÉTHODE DE LA « MÉDIATION »

Comment formuler pratiquement le primat de l'amour-charité en théologie morale? Devra-t-on sans cesse parler de l'amour et quelle utilité y verrait-on [1]? Il ne s'agit évidemment pas de cela. Tel que saint Thomas le conçoit, l'amour-charité est l'âme de la vie morale du juste: sa présence se manifeste à tout moment, mais implicitement [2]. Avec *le Primat de la Charité* et, nous allons le dire, pour rester très proche de saint Thomas, nous proposons de concevoir tout acte moral, toute vertu comme des « médiations » de l'amour-charité [3]. Qu'est-ce à dire?

---

* Voir *N.R.Th.*, 1961, pp. 3-24 et 253-270.

1. Cfr A. van Kol, dans *Bijdragen*, 1953, p. 224.

2. Aussi n'a-t-il jamais été réellement absent des exposés autorisés de la morale chrétienne. C'est pourquoi il n'y a non plus aucun risque que la morale de la charité les contredise.

3. *Le Primat*, p. 92, 2e Partie, ch. I, § III, pp. 100 ss. Rappelons que nous citons *le Primat* par l'indication des chapitre et paragraphe pour qu'on puisse trouver les textes dans les traductions. Rappelons aussi les divers éditeurs : en espagnol (*La Primacia de la Caridad*) : Bilbao, Desclée De Brouwer, 1957; en italien (*Il primato della carità*) : Brescia, Morcelliana, 1959; en anglais (*The Primacy of Charity*) : Westminster (Maryland), Newman Press; et Londres, Burns and Oates, 1960.

Que toute réalité morale déterminée — telle vertu, tel acte bon, — est l'apparition ou la manifestation, au niveau de l'action explicite et consciente, d'une réalité intérieure implicite, qui est notre tendance profonde surnaturalisée. Toute réalité morale dont je parle — l'acte de justice par exemple que je cherche à définir — est à considérer comme une transparence à travers laquelle je puis découvrir l'amour qui y rayonne, expliquant la moralité (surnaturelle) de la justice (chrétienne) et en donnant la règle la plus profonde.

« Médiation » est à rapprocher de « participation », et l'on pourrait sans doute se contenter de ce dernier terme, plus connu. Mais la médiation insiste davantage sur une dépendance fonctionnelle, tandis que la participation fait songer avant tout à la dépendance d'ordre ontologique. Quand je vois la plante comme une médiation de Dieu, je découvre en elle son aptitude à m'éveiller actuellement à la pensée de Dieu, et l'invitation qu'elle m'adresse à remonter vers lui, créateur de cette plante. Faut-il faire remarquer que cette « méthode » de connaissance ne changera rien aux données *scientifiques* de la botanique, mais que certainement elle me conduira plus loin dans l'être de la plante, que seule l'infirmité de ma science humaine peut ainsi dissocier. De même, en disant que l'acte de justice est une médiation de l'amour-charité, je veux souligner que j'entends en lui comme un appel m'invitant à découvrir, à goûter, à apprécier la valeur d'amour qu'il renferme — et ici il s'agit d'un élément essentiel à la vie morale — sans perdre pour autant sa valeur propre de justice — *reddere iura alteri debita* — au contraire en la renforçant.

On voit que nous disposons ainsi d'une véritable méthode : il s'agit de formuler tout ce qui regarde la conscience [4], la loi, l'acte humain, la vertu, et aussi le péché, ensuite toutes les valeurs particulières, chasteté, justice, etc., en recherchant et en exprimant la transparence de l'amour-charité [5]. Nous en dirons tout à l'heure quelques résultats. Cette méthode rejoint la formule technique de saint Thomas : *caritas forma*. Elle correspond à l'expérience chrétienne, par exemple à ce fait connu depuis toujours dans l'Eglise du Christ : en un saint qui vit devant moi, et qui prêche l'Evangile, en une communauté fervente, telle la première communauté de Jérusalem, en Jésus surtout vi-

4. Nous avons essayé, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, d'étudier la conscience en nous aidant de cette méthode (II, col. 1548-1575). A l'époque où nous écrivions cet article, nous étions invité à nous mettre à ce point de vue par le but même du Dictionnaire, description de la vie spirituelle. Voir ci-après, p. 506, comment l'on formulerait, semble-t-il, sous l'empire du primat de l'amour-charité, le « problème » de la conscience.

5. On peut renvoyer aussi à l'œuvre déjà citée du P. B. Häring, *Das Gesetz Christi* et à sa traduction française (Desclée, Tournai). Bien qu'il ne soit pas proposé comme « idée-mère », le primat de la charité y est appliqué avec des résultats très notables. Voir ce que nous avons écrit précédemment, *N.R.Th.*, 1961, p. 22.

vant sous les yeux des hommes la ressemblance du Père, en l'Eglise enfin présente à tous les siècles, c'est toujours la transparence de l'amour qui a rendu efficace la prédication des devoirs les plus durs, et jusqu'à l'héroïsme du martyre, c'est elle qui a fait reconnaître, comprendre, aimer, pratiquer la moralité chrétienne.

DIFFICULTÉS ET QUESTIONS

1. — Amour et obligation.

A cette méthode, que nous venons de rappeler dans ses grandes lignes et qui suggère de rendre la formulation de la théologie morale plus chrétienne, un seul auteur oppose une objection de principe. Il reconnaît sans doute que « la doctrine (thomiste) y demeure en somme classique et traditionnelle d'intention [6] ». Mais, en partant d'une thèse personnelle sur laquelle il est revenu à plusieurs reprises [7], il pense que la méthode comme telle tomberait à faux : pour corriger les graves défauts qu'il reproche aux exposés actuels de théologie morale, ce n'est pas d'information de la charité qu'il s'agit; ces défauts « se situent au plan philosophique;... la doctrine de la charité n'est nullement en cause [8] ». Ce qui doit améliorer la théologie morale, ce serait une méthode strictement rationnelle. Ainsi, par exemple, pourquoi s'essayer à résoudre l'antinomie de l'amour et de la loi prise comme principe d'obligation? Ce problème, que la théologie de l'amour-charité considère en effet comme caractéristique de l'état moral de l'homme pécheur, serait au contraire inexistant. Rapport rationnel de l'image à son exemplaire, la loi ne comporterait aucune idée d'obligation. Aussi, plus généralement, saint Thomas nous a-t-il donné dans la Somme « un traité de la moralité où l'idée de l'obligation ne joue aucun rôle [9] ». Au surplus, cette méthode rationnelle serait seule en mesure de ramener les manuels à la théologie dont ils portent le nom. Car la théologie contemple l'ordre en Dieu, son seul objet, et non à travers le problème personnel de l'homme. Problème non négligeable, avoue-t-on, mais qui est postérieur à la constitution de la morale et ne ferait que gêner et obscurcir son expression sereine [10]. « Au niveau radical de la nature rationnelle, où il est absurde de parler d'obligation, puisqu'on n'est entré en rapport avec personne et qu'on n'a encore contracté aucun

---

6. J. Tonneau, O.P., dans *Bulletin Thomiste,* 1953, I, n° 1801, p. 962.
7. Voir aussi l'article cité à la note 9.
8. *Bulletin Thomiste,* art. cité, p. 969.
9. J. Tonneau, O.P., *Au seuil de la « Secunda Pars » : Morale et Théologie.* Avant-propos de l'*Initiation Théologique,* vol. 3, Paris, 1955, pp. 13-36 : cfr p. 27. — Notre désaccord, que nous allons dire, ne va évidemment pas à tous les articles de ce beau volume.
10. *Ibid.,* passim et spécialement, pp. 24-25, 36.

engagement, pas même avec Dieu, la raison est déjà dans l'homme principe spécifique de régulation, de direction pour la conduite humaine, et saint Thomas ne fait aucune différence entre cette règle et la règle de moralité [11] ».

De cette conception d'ensemble, nous ne pouvons évidemment donner ici qu'une idée trop sommaire. Mais nous ne pouvions pas non plus éluder cette critique qui, on va le voir, touche à la substance de la méthode que nous exposons, et nous permettra d'en approfondir divers aspects.

Il est d'abord bien entendu que la théologie morale est une science et qu'elle n'a pas d'autre instrument pour penser son objet et pour l'exprimer que la raison éclairée par la foi. Mais quel est cet objet? Telle est ici la question. Est-il vrai que le bien moral se résout en un rapport purement rationnel, préalable, comme on nous le dit, au problème personnel de l'homme et à sa relation personnelle avec Dieu [12], c'est-à-dire à l'influence du dynamisme interne, qui le porte vers Dieu et ses frères? En d'autres termes, est-il possible de *penser* le bien, sans se découvrir, en cette pensée même, *engagé* par la valeur morale et, donc, sans impliquer le dynamisme de l'amour-charité?

Si la doctrine de la charité forme des vertus a prouvé quelque chose, c'est bien le lien essentiel qui rattache intimement, par le dedans d'eux-mêmes, l'acte moral ou la vertu à la tendance profonde d'amour-charité, puisque celle-ci leur assure la « forme » de moralité, laquelle est selon la forme « de la volonté même, ou bien selon l'habitus qui perfectionne la volonté, savoir la charité [13] ». Si notre interprétation de saint Thomas est juste, c'est que, selon le Docteur Angélique, l'on ne saurait concevoir le bien moral en général, et n'importe quel bien moral particulier, sans prononcer un jugement de conscience qui relie, en un rapport vivant et concret, ma conscience au Dieu personnel. Impossible de séparer la morale d'un dialogue d'amour, implicite certes, mais très présent à tout acte humain, et ce dialogue, quand il s'agit du juste, rapporte *en fait* l'acte humain au Père, en Jésus, par l'Esprit Saint.

Or cet amour, il est non moins impossible de ne pas constater qu'il est nécessaire [14]. Tel est en effet le propre de l'amour, quand son

11. *Ibid.*, p. 35.

12. N'est-ce pas une donnée de la psychologie tant rationnelle qu'expérimentale, que *toute la morale est relationnelle*?

13. *III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1, cité par *Le Primat*, 1re Partie, ch. VI, § II et Conclusion, pp. 56 et 67.

14. Il ne sera pas inutile d'expliciter cette constatation par les textes suivants de saint Thomas : « La *nécessité* conditionnelle, c'est-à-dire résultant de la supposition d'une *fin*... s'impose au vouloir libre comme la nécessité de choisir tel moyen, si l'on veut obtenir tel bien et éviter tel mal » (*De Verit.*, q. 17, a. 3). Or, « la *loi* nous dirige en nous indiquant quel doit être le mode de conduite proportionné à la fin *ultime* » (*II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, sol. 4). On le comprend donc : « le mot de loi vient du verbe « lier » par ce fait que *la loi oblige à agir* » (dicitur enim

objet est Dieu. Quand la conscience reconnaît l'obligation morale, elle n'est pas seulement en présence d'un Dieu législateur, suzerain, juge, etc.[15], surtout elle ne le conçoit pas à la façon anthropomorphique d'un législateur humain. Mais elle est en présence de Dieu, suprême Bien. Il s'agit de Dieu Fin dernière. De la Fin dernière, le sujet moral perçoit implicitement la réalité souveraine en son acte moral et en tout concept moral. C'est bien pourquoi toute affirmation morale engage ma personne, ma vie éternelle. Il est donc impossible de dissocier le primat de l'amour de la perception de l'obligation, celle-ci n'étant rien d'autre que l'amour nécessaire. Aussi l'Evangile n'a-t-il pas séparé, de la révélation de l'amour, celle de l'enfer.

Mais ce qui est vrai, c'est que ce rapport nécessaire et obligatoire à Dieu, il est d'abord — *primum natura* — un dialogue d'amour, un attrait, « la béatitude que tout être désire ». Et l'on ne voit pas pourquoi, en se révélant en soi nécessaire et obligatoire, cet amour cesserait d'être et d'apparaître, à la conscience restaurée, profondément et réellement un amour. Que mes poumons respirent inlassablement l'oxygène dont ils ont absolument besoin, cela ne cessera pas d'être et de m'apparaître le bien de mes poumons, parce que je m'aperçois, surtout à certains moments critiques, que ce bien m'est indispensable. Cette nature d'amour et d'attrait de nos devoirs chrétiens, la pastorale doit la montrer sans cesse aux fidèles, car ce sont des devoirs d'enfants de Dieu et la grâce nous est donnée pour les accomplir volontiers.

C'est aussi pourquoi, on l'a déjà vu, saint Thomas démontre après saint Augustin que notre amour nécessaire de Dieu est libre, c'est-à-dire vrai amour[16]. N'est-ce pas aussi la même vérité que l'on exprime, lorsqu'on affirme, selon saint Thomas, l'exercice simultané de l'amour d'amitié et de l'amour de concupiscence? Bien compris le second ne fait pas tort au premier[17].

---

lex a « ligando », quia obligat ad agendum) (*I^a II^ae*, q. 90, a. 1), ce qui est dit pour expliquer l'essence de la loi en général. La loi accomplit cela par son caractère de règle de raison qui ordonne les actes humains à la fin dernière (ibid.), donc de façon intrinsèque. Mais elle le fait sous forme de *précepte* : « lex (est rationis dictamen) per modum praecipiendi... Unde... etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid » (*I^a II^ae*, q. 92, a. 2). En conséquence, la notion même de loi (lex de ratione sui) comporte deux éléments : « elle est la règle des actes humains, et elle est douée d'une force de *contrainte* » (*I^a II^ae*, q. 96, a. 5) ou de coërcition (vim coactivam quam debet habere lex, dit la *I^a II^ae*, q. 90, a. 3, ad 2^m en parlant de l'essence de la loi), pour la volonté mauvaise qui ne s'y plierait pas de plein gré comme à son bien. La contrainte est la traduction de l'obligation pour la volonté récalcitrante. L'objectant connaît évidemment ces textes, mais pense que saint Thomas parle d'obligation quand il « ne refuse pas de parler comme tout le monde » (*Avant-propos* cité, p. 27). Notons du moins qu'il le fait quand il parle formellement, aux passages fondamentaux où il traite *ex professo* de la règle morale des actes humains : la loi.

15. J. Tonneau, O.P., *op. cit.*, pp. 30, 33, 34.
16. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 11 et la note 27.
17. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 265.

On ne peut donc reprocher aux théologiens moralistes d'avoir mis en relief les obligations morales. Il s'agit là d'un caractère essentiel de la morale révélée, comme de la morale naturelle. Mais on peut regretter, lorsque c'est le cas, que l'on ne parle *que* des obligations, au point même de restreindre la théologie morale à cet unique objet [18]. Concédons pleinement ceci à la critique que nous examinons. En limitant l'exposé de la morale au *seul* obligatoire, on *semble* faire une morale de l'obligation, qui *risque* de fausser la valeur en l'assimilant au seul impératif contraignant de la volonté divine.

N'empêche qu'on calomnierait nos théologies morales en les traitant de « morales d'obligation », alors qu'elles justifient, comme saint Thomas, l'obligatoire par la tendance à la fin dernière et qu'elles le définissent par le bien ontologique de la loi naturelle ou de la révélation. De leur texte il ressort clairement, non pas que le bien, c'est le licite, mais que le licite, c'est le bien. Quand elles fondent la valeur morale sur la loi obligatoire, il est assez évident qu'il s'agit de la loi *naturelle* inscrite dans l'être, et de la loi *révélée*, elle aussi fondée dans la loi éternelle incréée. Le devoir est fondé dans l'être.

En résumé : le bien, que nous pensons par la raison, est *valeur*, nous saisissant en ce centre de nous-même, où notre dépendance ontologique de Dieu se manifeste par le dynamisme de l'amour. En ce dynamisme, saint Thomas a démontré l'essence de la moralité. Si la moralité humaine doit être élevée à l'ordre de la grâce et s'exprimer en valeurs chrétiennes sans cesser d'être humaine, c'est de ce centre dynamique, élevé par la charité, que se répandra partout la sève évangélique.

Pour finir, l'objection faite à la méthode de la médiation et à sa conséquence d'obligation semble surgir avant tout d'un double malentendu sur les notions. Le premier porte sur la notion d'*obligation* qu'avec saint Thomas nous prenons d'abord dans sa réalité *métaphysique* : c'est la nécessité interne propre à la créature libre comme telle ; une nécessité qui affecte une liberté créée tendant vers son bien absolu [19]. Tandis que l'objection part, pour la critiquer comme valeur formellement morale, de la notion non philosophique mais *sociologique* de l'obligation ; à peu près celle de la « seconde source » de Bergson et de la « morale close », ou du positivisme sociologique. Nous ne parlons donc pas de la même chose [20]. Le second malentendu semble résider en

18. En effet certains auteurs distinguent encore ainsi la théologie morale de l'ascétique : l'objet de la première serait les seuls préceptes, celui de la seconde, le bien meilleur, les conseils. C'est couper la morale en deux et lui faire une blessure peut-être mortelle. Mais n'oublions pas l'explication : primitivement, cette morale est un examen de conscience développé — et le correctif évident : elle suppose tout l'ensemble de l'enseignement chrétien (ascétique comprise), lequel affleure à chaque pas dans son exposé.

19. Voir les textes cités à la note 14.

20. Au lieu que l'ordre moral dérive de l'ordre juridique ou sociologique, c'est

ceci : que nous prenons pour objet de la *théologie* morale l'agir chrétien en sa réalité théologale *concrète et tendentielle*, c'est-à-dire comme médiation de charité théologale : comme « portant notre regard vers Dieu » avec qui l'homme est en relation personnelle et constitutive, par le simple fait qu'il est créé, divinisé et tendentiel. Tandis que l'objection envisage comme objet de la théologie morale l'homme nature rationnelle, supposée indépendante de *toute relation* à Dieu, de tout engagement personnel envers lui ; c'est-à-dire, non comme finalisé ou agissant, mais comme une notion statique. Ici non plus, par conséquent, les points de vue ne se rencontrent pas [21].

---

l'ordre juridique, c'est-à-dire les lois humaines justes qui « tiennent leur *force d'obligation* (habent vim obligandi in foro conscientiae) au for de la conscience de la loi éternelle dont elles dérivent » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 96, a. 4). A fortiori, la loi éternelle est-elle obligatoire au for de la conscience. « L'ordre juridique doit s'incorporer à l'ordre *moral*, s'il porte quelque obligation au for de la conscience. C'est une illusion de croire que la solidarité soit une base suffisante à la responsabilité individuelle », dit le P. M.-J. Laversin, O.P. (dans ses notes techniques à la traduction de la *Somme*, Traité de *La loi*, Paris, 1935, p. 287). Il y a un réel danger à parler d'une morale sans obligation. Si le P. Sertillanges a jadis employé l'expression, il s'empressait de spécifier qu'il parlait alors d'obligation « à savoir extrinsèque et comme dictatoriale » (*La béatitude*, Traduction de la *Somme*, Paris, 1936, p. 274). En effet l'obligation ne vient pas à l'action de façon extrinséciste, nous l'avons reconnu ; elle lui vient finalement de Dieu par les exigences du bien, de la nature (individuelle et sociale) ordonnée au bien. Le métaphysicien qu'était le P. Sertillanges n'en reconnaissait d'ailleurs pas moins que l'homme « doit obéir aux motifs rationnels, en ce qu'ils tendent à réaliser sa fin et, par elle, l'ordre divin des choses » (*La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, Paris, 1940, p. 211). Il ajoutait : « en tant que raisonnable, je participe à la Raison éternelle, cause de l'ordre... En tant que libre, je participe à l'éternelle volonté, et je *dois* m'orienter comme elle sous peine de sortir de ma loi » (*ibid.*, pp. 236 s. ; nous soulignons). « Saint Thomas n'aura pas de peine à établir sa morale. Le principe est posé ; on sait ce que l'homme *doit* faire, et puisque *la morale est proprement la détermination du devoir*, la morale est acquise. Il suffira de déduire... L'homme est fait pour le développement total, individuel et collectif, de son *être*, tel que le Créateur l'a conçu. Là est sa *joie*, en même temps que son *devoir* » (*ibid.*, p. 261). On n'accusera pas le P. Sertillanges d'être anthropomorphique et de n'être pas thomiste. Pour lui, une morale du *bien*, de la joie est *identiquement* une morale du *devoir*. C'est la pure idée de saint Thomas.

21. L'effort de la Théologie de la charité consiste à redécouvrir et à exprimer, *dans* l'objet moral, le dynamisme d'amour-charité que saint Thomas y a démontré. Ce dynamisme, comment ne pas le voir constamment dans les formulations thomistes, p. ex. : « la loi naturelle est la participation de la Loi éternelle dans la créature raisonnable » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 91, a. 2) ; « la loi nouvelle est principalement la grâce du Saint-Esprit, manifestée dans la foi opérant par l'amour » (c'est-à-dire : la loi nouvelle est inscrite à sa manière dans nos cœurs par la grâce, comme la loi naturelle y est inscrite par la nature ; mais nous la connaissons dans le contenu de la foi, en tant que ce contenu de la foi est mis en action par l'amour infus, prend ainsi *valeur de loi morale, principe d'opération*, et nous donne par là des « objets (de connaissance) moraux chrétiens » ; en bref : la transparence de la charité dans les actes que demande la foi révèle la loi nouvelle donnée par l'Esprit en nos cœurs (*I*ª *II*ªᵉ, q. 108, a. 1, c) ; « toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la Loi éternelle, qui est la vérité immuable » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 93, a. 2, c). Etc., etc. Le « rationnel » en saint Thomas est toujours compris et exprimé en participation ou « médiation » (du divin, du volontaire, de l'amour-charité...), selon la méthode que nous n'avons fait que

2. — *Le Primat de la charité contre tout affaiblissement de la morale.*

Ce que nous venons de dire pour revendiquer la place de l'obligation dans la morale de l'amour-charité, nous met à l'aise pour rassurer ceux qui craignent de voir l'universelle médiation de l'amour-charité enlever à la théologie morale sa légitime fermeté, sa sévérité. Nous avons déjà prévenu cette inquiétude en montrant précédemment [22], dans la doctrine de la charité-forme, le remède assuré, efficace, à toute tendance au laxisme ou au quiétisme, tout autant d'ailleurs qu'aux diverses formes de rigorisme. Mais il faut examiner ici, avec tout le sérieux qu'ils méritent, deux autres écueils, spécialement actuels et qui sont objectés, du moins le premier, de plusieurs côtés [23].

a. — Réponse au « situationnisme ».

D'abord, à centrer l'exposé de la morale sur l'amour-charité, ne va-t-on pas favoriser la « morale nouvelle », la morale de situation? Celle-ci met vivement en relief le caractère unique de la « situation », c'est-à-dire des circonstances toujours nouvelles et strictement individuelles, au sein desquelles chacun doit faire le bien et éviter le mal. Elle oppose dès lors cette « situation d'une fois » à la loi, qui formule une règle universelle, nécessairement abstraite et rigide, ne s'appliquant jamais exactement au réel concret. Le vrai bien moral, ce sera donc celui que moi-même, en pleine responsabilité, je pourrai et voudrai décider dans la situation qui m'est faite, la réponse que j'adresserai, toujours unique, à l'appel également unique, que Dieu prononce dans ma conscience. Certains, appliquant ces principes plus radicalement, admettent que le bien situationnel aille jusqu'à contredire la loi. Ils n'attribuent donc pas à celle-ci, et en particulier au droit naturel, une valeur de règle fondamentale décisive [24]. D'autres, et parmi eux des catholiques, n'affirment le devoir de réponse individuelle que pour le choix du mieux, la loi étant en tout cas sauvegardée. Le mieux auquel je suis appelé devient donc l'obligatoire pour moi.

Nous ne pouvons songer à traiter ici dans toute son ampleur ce vaste problème aux formes si diverses [25]. Nous nous demanderons si vraiment l'enseignement centré sur le primat de l'amour-charité inclinerait le moins du monde à cette mésestime de la loi, pour donner la

---

recueillir du Docteur Angélique. Voir le mot « obligation » à la table du *Primat*. Au sein du dialogue d'amour qui fait le fond de la vie morale chrétienne, l'attrait du bien et l'obligation du bien sont toujours synthétisés. Une formulation plus statique et « représentative » ne favorise pas une telle synthèse.

22. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 261.

23. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 6, note 14.

24. Pour des raisons diverses, par exemple des protestants, parce que la nature a été trop atteinte par le péché originel.

25. Voir Pie XII, Discours des 23 mars et 24 avril 1952; *A.A.S.*, XLIV (1952), pp. 270 ss et 413 ss; *N.R.Th.*, 1952, 642-646.

préférence à l'appel unique du « moment existentiel ». Ce que nous avons dit déjà, montre, nous semble-t-il, que loin de créer ce danger, le vrai primat de l'amour-charité en fournit au contraire la réfutation, et, à notre avis, la seule. En toute loi morale, en effet, par exemple celle de l'orientation de la sexualité à la génération, il prouve l'existence d'une affirmation profonde, tout à fait *concrète* et vécue, de la tendance à la Fin dernière. Par le fait même, dans un tel enseignement, la loi morale se révèle pleinement valable sur le plan *concret* de la vie. Impossible de ne voir en elle qu'une simple formule générale, sans portée décisive pour le cas particulier. Au contraire, précisément parce qu'elle est informée de l'amour-tendance nécessaire à la Fin dernière, elle apparaît profondément obligatoire. La Fin dernière est évidemment, en soi, le dernier mot du bien, la directive ultime : elle s'impose, et elle s'impose à moi, elle est *ma* loi, répondant seule à mon vouloir-vivre naturel et à mon vouloir-vivre chrétien. En d'autres termes, l'enseignement du primat de l'amour démontre en toute loi morale l'intime présence du double amour nécessaire, Dieu et moi, moi comme dépendant de Dieu. De plus, il nous exerce à percevoir, à exprimer cette présence en toute valeur morale. Placés dans la situation particulière, nous voyons donc à l'évidence, qu'il faut y « appliquer la loi universelle [26] » sous peine d'aboutir à la mort.

Certes, la morale de situation, nous l'avons vu, en appelle elle aussi à la prépondérance de la charité. Et cela peut donner le change. Mais constatons la différence. Elle voit dans la charité une vertu à côté des autres vertus, une force à côté des lois morales, et par conséquent elle en fait la rivale. En lui accordant la primauté, elle affaiblit nécessairement toutes les autres valeurs morales, où elle voit des subordonnées. De plus, cette charité elle-même, après l'avoir érigée en spontanéité subjective, elle lui accorde le droit d'éclairer le choix en dernier ressort. Sans doute, elle lui ajoute souvent la prudence, mais de nouveau, mésestimant les lois générales, déclarées abstraites, elle confie à la prudence un rôle indépendant, un rôle d'invention du bien particulier. Et ce que la prudence invente, c'est, aux yeux du situationniste, une solution tellement individuelle et spontanée, qu'elle est unique et ne saurait valoir pour un autre cas, extension trompeuse de la remarque de saint Thomas : le prudent ne juge qu'une fois.

Position, on le voit, en tout point contredite par le primat de l'amour-charité, compris par saint Thomas, à la lumière de la tradition chrétienne, comme *une information par la tendance profonde*. Animatrice de toutes les valeurs morales, la charité n'est pas leur rivale, mais leur cause la plus profonde. Elle ne supplante pas les lois générales, mais les veut, les vivifie et les rend inattaquables. Spontanée,

---

26. *Instruction du Saint-Office sur « la Morale de situation »*, *A.A.S.*, XLVIII (1956), pp. 144 s.; *N.R.Th.*, 1956, pp. 649-650.

elle l'est cependant à la manière de la tendance profonde, c'est-à-dire d'une spontanéité spirituelle, soumise par nature à la loi de la Fin dernière, qu'élève la loi nouvelle, la grâce des enfants de Dieu. Impossible donc, à la lumière du primat de l'amour-charité, de surestimer la situation particulière, comme si elle était seule à porter en elle la richesse concrète de la charité. A l'évidence au contraire, c'est la charité plus large, plus vivante, plus intense, incarnée dans mon affirmation de la loi, qui domine la situation particulière. Et celle-ci, à son tour, ne semblera pas hétérogène à la loi générale, puisque le même amour-charité qui fait la valeur absolue de la loi générale, va encore m'éclairer ici dans le cas particulier : c'est en face de la Fin dernière, elle que j'aime de tout mon être de créature et de fils de Dieu, que je perçois et la valeur prépondérante de la loi, et la valeur du cas particulier, prolongement et application de la loi. On le voit, le primat de l'amour-charité démontre pleinement l'homogénéité existentielle qui de la conscience de la loi et de celle de la situation, font une seule et même conscience actuelle.

En résumé, si les lois morales ne sont pas formulées, expliquées, justifiées comme des médiations de l'amour-charité, elles seront taxées inévitablement d'abstraction, de généralisation irréductible aux cas particuliers et elles devront céder devant le caractère concret, existentiel de la situation, devant l'appel vivant qui retentit dans le cœur. Mises au contraire l'une et l'autre dans le flux unique de l'amour-charité, tendance nécessaire à la fin dernière, la loi et la situation se réconcilient, celle-ci apparaît comme le prolongement et l'application de celle-là, le divorce que prétend imposer la morale de situation est devenu impensable.

b. — Réponse à la « morale sans péché ».

Quand on connaît quelque peu la « morale sans péché » qu'a proposée le Docteur Hesnard [27], on s'étonne qu'on craigne pour une théologie du primat de la charité un risque quelconque de s'égarer dans cette ligne. Psychiatre, le docteur Hesnard part des constatations qu'il a faites en ses malades. Tous les désordres psychiques, dit-il, naissent d'un trouble de la relation à autrui. Or ce trouble lui-même provient du sentiment de culpabilité intérieure, qui gêne, désoriente la conscience et perturbe en elle la vraie « morale pratique », « l'éthique vécue », c'est-à-dire la morale des relations extérieures interhumaines [28]. Comment guérir ce trouble à la racine ? En délivrant l'enseignement de l'idée de la faute intérieure, commise prétendûment devant Dieu. Libérer la morale pratique en renonçant à la « mytho-

27. On en trouvera un exposé résumé mais objectif dans : « *Morale sans péché* », Coll. Recherches et débats, n° 11, mai 1955, Paris, Fayard, 1955, pp. 15-31 (Jean Lacroix) ou dans : *Etudes*, 284 (1955), pp. 35-49 (L. Beirnaert, S. J.).
28. Dr A. Hesnard, *Morale sans péché*, pp. 6 suiv., p. 17.

morale » du péché : tel est le projet. Ne donnant lui-même aucune place dans sa pensée à l'idée de Dieu, le docteur Hesnard se demande comment l'idée du péché intérieur a pu s'implanter dans la civilisation humaine. Il en accuse l'influence judéo-chrétienne. C'est du juif que nous tenons, avec l'idée de Dieu, le poison du péché intérieur. Le Christ, lui, aurait orienté nettement les hommes vers le prochain, vers l'acte extérieur de charité. Mais il n'a pas été suivi. L'influence juive l'a emporté dans le christianisme même. Qu'on enseigne donc résolument dans les écoles et partout une morale sans péché intérieur, et aussi sans péché collectif, « péché des autres », « accusation qui pèse obscurément sur l'être moral » de l'homme [29]. La faute, il faudrait la voir uniquement dans le mal fait à autrui et, spécialement, en toute intolérance vis-à-vis du prochain.

Nous ne traiterons pas ici de cette doctrine en elle-même. Il semble bien que, trompé par les mots, on ait cru voir dans la « morale sans péché » l'expression d'un dangereux adoucissement de la morale chrétienne. C'est cet adoucissement qu'on objecterait à la méthode du *Primat*. A cette inquiétude, nous avons répondu plus haut. Il ne s'agit pas, on s'en doute, de soumettre la morale au sentiment. L'amour-charité, c'est la tendance profonde élevée : elle prononce au dedans de la conscience l'obligation la plus puissante, celle-là même que le Créateur a inscrite dans sa création spirituelle [30].

Quant à la pensée du docteur Hesnard, on conviendra que l'information de la charité en est aussi éloignée que possible. Le primat de l'amour-charité pose le juste en face du Père. Il l'habitue à découvrir en tout objet moral l'amour foncier qui en fait la valeur. Ce rappel de l'amour est sans doute le meilleur antidote du sentiment morbide de culpabilité, qu'il est vraiment trop facile d'expliquer par la simple influence d'un mythe, négligeable à volonté. Devant le mystère des tragédies humaines toujours renaissantes, le docteur Hesnard recourt à une solution vraiment désespérée. Il n'hésite pas à amputer l'homme de sa conscience intérieure, autant dire de son âme. Trop étranger aux croyances qu'il critique, il n'a pas vu qu'en révélant à l'homme l'offense faite à Dieu et le péché intérieur, la foi judéo-chrétienne non seulement explique au pécheur son propre problème, trop réel, mais encore l'oriente vers tout autre chose que la culpabilité morbide, vers l'amour. Le Dieu qu'elle prêche, c'est l'Amour même. A travers toutes ses lois, il ne commande que l'amour. Sous l'influence du primat de la charité, la conscience certes reconnaît la loi divine et en saisit profondément la valeur d'obligation. Mais, en même temps elle apprend à vouloir la loi de toute la force de son être d'amour, reçu du Père, à la choisir libre-

29. *Ibid.*, p. 5.

30. Voir ci-dessus, note 21, la définition par saint Thomas de la loi naturelle et de la loi nouvelle.

ment. Si elle transgresse la loi, elle devra s'avouer coupable devant son Dieu, mais elle ne saurait s'arrêter là : de la Miséricorde elle reçoit sa réhabilitation totale, ce qui vaut mieux sans doute, du point de vue psychique, que de refuser la faute, en refoulant sa conscience. A moins de souffrir d'une constitution instinctive morbide, dont l'explication est à chercher ailleurs, l'homme ne saurait trouver dans la révélation essentiellement chrétienne du primat de la charité, que la plus efficace des protections contre les troubles psychiques du sentiment désordonné de culpabilité.

3. — Avantages méthodologiques.

Enfin bon nombre de moralistes, tout en marquant de la sympathie pour la méthode du primat de la charité, s'interrogent sur son utilisation pratique. S'agit-il de transformer de fond en comble un enseignement, dont la grande partie leur paraît répondre au besoin réel des futurs ministres de la Pénitence? A tel auteur, il semble que la méthode ici exposée fournira d'utiles compléments, qu'elle stimulera l'effort, même chez ceux qui ne partagent pas la thèse sans réserves. Mais en somme, rien ne changera, rien ne doit sans doute changer dans le texte de nos exposés. Les manuels de théologie morale sont destinés à former des confesseurs. Le ministère sacramentel exige des prêtres qu'ils connaissent en chaque matière le minimum obligatoire; et l'Eglise aussi doit pouvoir juger de leur science. Est-ce d'ailleurs un mal que les manuels se présentent sous une apparence technique et même juridique? C'est au professeur et à l'élève à mettre dans ces textes l'âme de la spiritualité souhaitée [31]. Orientés, à bon droit, vers la réalisation pratique, ces auteurs cherchent un exposé suffisamment élaboré d'une « morale de la charité » et se déclarent parfois déçus de ne pas encore l'avoir trouvé [32].

On notera d'abord que la méthode du primat n'a rien et ne veut rien avoir de révolutionnaire. Elle est profondément traditionnelle et reconnue par toute la Théologie morale catholique. Elle a toujours été intimement présente à la *vie* morale de l'Eglise. Quant à l'*enseignement* de la morale, il devait s'adapter à la formation des confesseurs. C'est en se perfectionnant et en s'étoffant de plus en plus de développements plus spéculatifs que les simples exposés de cas de conscience ont pris l'apparence de véritables traités complets de vie morale. A ce moment, on fait bien de les reconsidérer pour adapter davantage leur contenu à cette nouvelle exigence. C'est ce que nombre d'auteurs actuels ont déjà fait en plusieurs points [33].

---

31. Voir Fr. Clark, S. J., *The Challenge to moral Theology*, dans *The Clergy Review*, 38 (1953), pp. 222-223).
32. Voir note 5 ci-dessus et ci-après dans le texte quelques réalisations.
33. Ainsi A. Vermeersch, *Theologiae Moralis Principia, Responsa, Consi-*

Puisque la théologie du primat de la charité « ne rêve nullement d démolir le grand édifice de sagesse pratique élevé par une laborieu collaboration de générations de moralistes catholiques [34] », une mora de la charité devrait intégrer tout l'acquis des exposés actuels. Il s'ag d'un effort d'« animation » et de « pénétration », qui repense et pe fectionne sans rien négliger. On ne peut donc s'étonner que l'aute du *Primat* n'ait pas prétendu avoir déjà réussi ce travail [35], qui do compter comme par le passé sur un labeur commun, pour se tenir ple nement dans le sens de l'Eglise.

Il n'est cependant pas impossible, nous semble-t-il, de prévoir que ques-uns des fruits qui résulteront d'une morale de la charité, et qu dès lors, pourraient utilement diriger d'avance ses pas. C'est ce qu nous voudrions tenter pour finir [36].

a. — La valeur « conseil »

D'abord, sous l'influence du primat de la charité, c'est, semble-t-il la valeur *conseil* qui, dans la morale révélée, va, pour tout chrétien apparaître en ordre principal [37]. Conséquence de l'attitude fondamen tale : la question de notre agir se pose en face de la Personne aimée

lia, vol. I, 3e éd., 1933. Pour cette adjonction des conseils, il fut pris à parti par quelques auteurs, mais grandement loué par d'autres et par Pie XI (*op. cit* pp. V et 6-8). L'auteur remarque qu'à parler seulement des obligations, on risqu d'identifier la vie morale à la pratique d'un minimum, enseignement qu'il dénom me « *damnosum* ». — Une grande œuvre récente, comme Regatillo et Zal ba, *Theologiae Moralis Summa,* Coll. Bibliotheca de Autores cristianos, Madrid 1952, 3 vol., ne conçoit pas autrement : Elle veut s'étendre aussi au parfait, e même le plus élevé (*o.c.,* vol. I, p. 6). — Même conception dans la *Theologia Moralis,* signée par le seul P. Zalba, même coll., 1958, 2 vol.

34. Fr. Clark, *loc. cit.,* p. 221.

35. *Le Primat,* Introd., V, 3, p. 18; 3e Partie, Introd., p. 197; Finale, p. 329

36. Ces fruits escomptés ne font que reproduire, sous une autre forme croyons nous, quelques aspects de la troisième Partie du *Primat,* dont ils montrent l'inci dence sur la composition même d'une Théologie morale.

37. Voir par exemple Jean, 15, 12-14; 1 Jean, 3, 16, où c'est l'amour des autres jusqu'au don de la vie qui est demandé. Tous les textes montrent que la première prédication chrétienne a invité d'abord les fidèles à pratiquer cette « morale de conseil », sans pour autant se montrer favorable à des interprétations rigoristes du message de l'amour. Dès le début, on distinguait ce qui est obligatoire. Voir le reproche de saint Pierre à Ananie (*Actes,* 5, 4) : « Tu ne devais pas vendre ton champ et, l'ayant vendu, tu ne devais pas en apporter le prix ». De même aux Corinthiens, auxquels il avait annoncé *dès leur conversion* la virginité, saint Paul répond ensuite qu'il la souhaite pour eux, mais qu'elle n'oblige pas. — Nous ne confondons pas la « morale de conseil », dont nous faisons le synonyme de « morale du bien », avec l'adoption effective du triple conseil dans les états de perfection. La morale de conseil fut proposée dès le début à tous les chrétiens. C'est, croyons-nous, parce qu'elle fut trop négligée par l'ensemble de la communauté devenue trop nombreuse, que la « vie apostolique » des deux premiers siècles fut reprise, *renforcée,* par le monachisme. N'empêche que c'est le choix définitif du « conseil » comme « loi » (ecclésiale) de la vie, par les vœux reçus dans l'Eglise, publics ou semi-publics, qui donne à l'état de perfection sa vraie signification morale et qui montre qu'on n'y choisit rien d'autre que les conséquences plénières du baptême et de la filiation d'adoption.

le Père, vers lequel nous tendons en Jésus-Christ. L'on pensera donc d'abord à ce que le Père demande, à ce qu'il propose en Jésus, au *bien* dans tout son épanouissement évangélique : tel sera le premier objet de l'enseignement. Et il apparaîtra comme la réponse au *désir* du Législateur, à son appel infiniment bienveillant, plutôt qu'à des injonctions contraignantes : dans toute la force du terme, il s'agit d'un dialogue de communion.

Sans doute, nous l'avons déjà fortement affirmé, ce désir se révélera souvent nécessaire, indispensable, d'abord en général, comme appel profond de la Fin dernière — c'est le « précepte » de l'amour lui-même, le premier « commandement » de l'Ecriture; ensuite dans les actes de détail, liés de façon absolue avec la Fin ultime. Mais devant ces « obligations », l'attitude fondamentale restera la même, celle de l'enfant, attiré par le bien, persuadé que le précepte, le commandement, la loi sont sa vie, sa béatitude, la communion avec Dieu et avec ses frères. « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondante ». De cette attitude fondamentale, la crainte, selon l'unanime tradition, ne sera nullement absente, mais c'est l'amour qui dominera. Réponse exacte au message évangélique, qui n'est rien d'autre que l'invitation à aimer le Père en enfants, et à reproduire entre frères l'amour intratrinitaire dans une communion descendue du ciel avec le Christ. L'amour est attrait. Et cet attrait se fortifie encore lorsqu'il apparaît obligatoire. L'attitude « morale » rejoint ainsi manifestement l'expérience des saints.

Dira-t-on qu'elle ne répond pas à l'expérience humaine? Il est sûr que l'homme, dans son état actuel, se sent sourdement opposé au bien qu'on lui déclare obligatoire. Cette conséquence du péché, la morale de la charité ne la nie pas. Mais elle se refuse à la mettre, pour ainsi dire, à la base de la morale en l'acceptant (voir plus loin ce que nous dirons du *problème* de la conscience).

Inutile de dire que cette attitude fondamentale pourrait modifier la perspective de l'enseignement en de nombreux secteurs, en le plaçant sous l'éclairage du bien meilleur. L'Evangile est avant tout le message du mieux, du conseil. La justice commutative, par exemple, doit rendre les droits, principalement dans le domaine des avoirs matériels. Or, en ce domaine, l'Evangile a sa conception à lui, qui invite — c'est le conseil, l'attrait, l'idéal — au détachement, en vue d'une entente fraternelle nouvelle [38]. Dans cette perspective du conseil évangélique, qu'il faudrait évidemment scruter davantage, la justice prononcera tou-

38. Nous pensons ici à la « mise en commun » (*Actes* 2, 44 et 4, 34), qui fut, pour tous les chrétiens, l'enseignement explicite des deux premiers siècles (avant la séparation des moines) et où l'on peut voir la disposition constante à l'*aumône-partage* : Le riche ne peut souffrir d'indigents parmi les frères. Cette mise en commun n'intéressait pas le droit de propriété (qui nous inquiète tant aujourd'hui), mais l'usage des biens. Voir la note 37.

jours, et plus intensivement, ses devoirs stricts, mais elle ne risquera plus de passer en fait pour la seule valeur morale en matière de biens terrestres. Elle ne sera plus la « vertu » individualiste et calculatrice soulignant presque cruellement l'altérité mutuelle irréductible, elle apparaîtra dans la perspective de la communauté fraternelle, vers laquelle la « justice chrétienne » est tendue de tout son élan vertueux.

b. — Morale pascale.

D'après ces derniers mots, la morale de la charité se présentera, en chaque secteur du bien, comme l'enseignement d'une tendance, d'un progrès, d'une aspiration à mieux faire. Et de nouveau, cette caractéristique marquera aussi bien les obligations strictes que les conseils. Loin de paraître un point d'arrêt et comme un sommet, les obligations vont prendre, entourées qu'elles sont de l'ambiance du conseil, la valeur d'un point de départ, d'une base solide, à sauver à tout prix, pour permettre l'envol toujours désiré vers le progrès. Morale « pascale », qui, dans l'espérance, nous maintient en tension, du bien au mieux, de la mort à la résurrection, de la vie présente à la vie future. Morale de rédemption, adaptée au pécheur, qui l'aide à reconnaître ses fautes, certain qu'il est que les fautes n'empêchent pas l'aspiration au mieux, et l'espérance d'une charité plus victorieuse [39].

c. — Le problème de la conscience.

Sous l'influence de l'amour-charité, l'on sera amené aussi — et c'est un fruit très notable — à formuler autrement que d'ordinaire le problème de la conscience qu'on examine en morale fondamentale. Très souvent, parce qu'on se place sur le terrain des seules obligations, on établit un débat entre « la liberté » et « la loi ». D'un côté, l'homme, qui cherche à choisir en faveur de son moi. De l'autre, la loi, qui peut-être viendra limiter cette liberté, la contraindre, la gêner. S'il le faut donc, on se soumettra à cette contrainte. Mais on cherche s'il est permis d'y échapper.

Cette façon de se représenter le problème s'explique peut-être pour le confesseur désireux, par miséricorde, d'innocenter après coup son pénitent. Mais qu'on la regarde de près. Elle suppose que j'accepte, comme si c'était une base valable, de partir de l'hypothèse d'une opposition, dans la réalité des choses, entre l'épanouissement de mon moi personnel et la volonté du Dieu d'amour. Cette volonté, je l'accomplirai, s'il le faut. L'objet de ma recherche, c'est de savoir s'il le faut. Mais, s'il le faut, c'est ma liberté qui pâtira. S'il ne le faut pas, je pourrai donc décider « en faveur de ma liberté ».

39. Qu'on nous permette de renvoyer ici à notre article : *Lumières de la charité sur un problème difficile de pastorale*, où nous avons tenté de montrer ce changement de perspective à propos des difficultés de la chasteté conjugale (*N.R.Th.*, 1959, pp. 929-946).

Cette opposition, c'est manifestement la signature en moi du péché originel. Elle n'est conforme ni à la nature, ni à la grâce des enfants. En réalité, la loi de Dieu ne saurait être opposée au bien de ma liberté. Dieu m'a voulu « libre », et sa loi n'est jamais que la condition de ma plus grande liberté [40]. Le primat de l'amour m'enseigne donc que la première démarche de la morale en face du problème de l'agir, c'est de renoncer à cette opposition contradictoire. L'admettre dans la formulation même du problème, c'est fausser d'avance la solution. Sous l'influence de la tendance profonde, restaurée par la charité, on posera le problème à peu près comme suit : « Quelle est, dans ces circonstances concrètes (doute spéculatif), la route à suivre, les conseils, ou même les préceptes à observer, pour que ma volonté, élevée par la grâce, revienne pleinement dans l'acte présent, au bien, c'est-à-dire à sa vie vraie, à sa plus parfaite libération? » Le choix ne s'opère donc pas entre moi et la volonté divine, mais entre tendre au Père selon une loi particulière (dont je doute) et tendre au Père, en tout cas, selon la grande loi générale, toujours présente à ma conscience, de l'amour : « tu feras librement, en enfant confiant, le bien tel que tu le connaîtras [41] ».

C'est dans la perception de cette position filiale, que la question d'un « système de moralité », c'est-à-dire d'une attitude vraiment morale à adopter par la prudence pour résoudre les doutes pratiques, se posera sainement. En parlant comme s'il s'agissait de « favoriser ma liberté », par opposition à « favoriser la loi », on semble inviter le chrétien à une disposition dangereuse en soi, non aimante. Comment s'étonner alors des abus possibles de la doctrine essentiellement confiante du probabilisme et de la réaction de « prudence » (*tutius est!*) du probabilioriste? Au contraire, mettons à la base la conception de la conscience qui, loin d'en faire une liberté tournée vers le moi, y entend la voix de l'amour-charité, les dangers s'évanouissent; le probabilisme alors se formulerait en ces termes : « Quand, après recherche proportionnée, une obligation (je ne dis pas un fait) demeure douteuse, la volonté certaine du Législateur divin (qui nous veut libres) est que *ex libera nostra determinatione operemur bonum,* c'est-à-dire que nous suivions, dans la volonté du bien, une opinion sérieusement justifiée ». Un tel système de conscience, en assurant notre liberté contre toute crainte instinctive, la laisse pleinement orientée vers le mieux [42].

---

40. Voir notre court exposé : « *Comment formuler le problème de la conscience chrétienne?* », dans *Problemi scelti di Teologia contemporanea,* Analecta Gregoriana, vol. 68, Rome, 1954, pp. 463-468. Nous en reprenons ici les idées et parfois les termes. Cfr aussi : *Dictionnaire de spiritualité, « Conscience »,* col. 1563-1568, spécialement sur le probabilisme dont nous parlons plus loin.

41. Voir dans *N.R.Th.,* 1961, janvier, pp. 11 et suiv., que la liberté authentique ne s'oppose pas à une « nécessité » de la fin possédée, ou de la fin poursuivie.

42. Dans son bel ouvrage : *Principes de Morale chrétienne* (Paris, 1959), le P. Trémeau, O.P., se référant à un exposé du probabilisme éclairé par la

d. — Morale spécifiquement chrétienn

Enfin, sous l'influence de l'amour-charité comme tendance foncièr on pourra formuler les vertus en tant que chrétiennes.

On sait que saint Thomas démontre l'existence dans le juste d'u organisme moral surnaturel aussi complet que celui qui découle de seule nature : autant de vertus infuses que de vertus naturelles. N s'ensuit-il pas que ces vertus infuses doivent aussi pouvoir se formu ler dans la conscience morale? Ce sont celles que nous appelons l vertus *chrétiennes*.

La doctrine de saint Thomas et la conséquence que nous en tiron se comprennent parfaitement dans la perspective de l'information c la charité. En somme, la vertu chrétienne ne sera rien d'autre que l vertu naturelle élevée dans son objet, comme dans sa puissance d'ag (vertu infuse), par l'information du nouvel amour. Elévation qui de vra se traduire dans la définition et tout l'enseignement de chaqu vertu, sans jamais perdre de vue le fondement de la moralité naturel le, qui doit subsister intégralement.

Ainsi l'on proposerait pour la justice chrétienne la définition sui vante : « Vertu morale surnaturelle qui nous incline à respecter l personne de notre frère dans le Christ, assez pour lui rendre du moin ses droits ». L'on dépasse ainsi une notion statique, purement « ration nelle », de la vertu, qui oublierait trop la tendance au progrès, au conseil : mais on transcende aussi la justice des païens, aveugle sur le personnes et limitée expressément au calcul des « droits ». Enfin l'on regarde, sous l'éclairage chrétien, le rapport des deux personnes en gagées : nous sommes et devons devenir des frères ! Certes la défini tion inclut aussi l'altérité des deux sujets et la rigidité des droits qu'elle entraîne : le dynamisme d'amour-charité ne supprime pas l'objet parti culier de la vertu, mais il l'insère dans une attitude de respect de la personne, de respect du fils adoptif de Dieu, du frère en Jésus-Christ, qui *tend* à élargir la règle de la propriété en un sens chrétien. Rendre à chacun ses droits, c'est donc un minimum, un minimum d'amour, auquel on ne pourra se tenir, déjà au regard d'une moralité humaine, sans perdre bientôt la justice. Il faut observer la justice comme telle.

médiation de l'amour-charité (voir notre article *Conscience*, du *Dictionnaire de Spiritualité*, loc. cit.), écrit : « Nous ne voudrions pas chicaner sur les mots, mais... le probabilisme ainsi compris ne ressemble guère au probabilisme tradi tionnel » (p. 263). — Si cependant, au contraire, c'était là le vrai probabilisme, tel que l'ont pensé les innombrables probabilistes, parmi lesquels il y eut tout de même pas mal de saints canonisés? Nous croyons que seule la formulation « minimaliste » d'une morale qui ne veut exprimer que les obligations strictes, et la formulation du problème de la conscience qui s'en suit, peuvent donner une impression différente et, peut-être prêter, à la conscience calculatrice de l'homme pécheur, occasion d'abuser. Il semble en tout cas que la médiation de l'amour-charité soit bien près de nous mettre d'accord sur la possibilité d'associer, dans la même conscience et dans la même morale, d'une part la vue claire des obligations et, d'autre part, l'amour généreux du bien meilleur.

Mais, dans l'idée même de justice chrétienne, on entend un appel à dépasser la justice. N'est-ce pas ce que suggèrent les mots mêmes du Sermon sur la Montagne et tout l'ensemble du message évangélique relatif aux richesses? Il s'agit d'une justice de rédemption, seule capable de sauver l'homme — et la société humaine — de l'égoïsme, poison de l'amour.

Aussi, faut-il aller plus loin dans la formulation de la *vertu chrétienne*. L'information de l'amour-charité fait de toute vertu chrétienne une valeur fraternelle et communautaire. La rédemption est sociale. L'Evangile appelle les hommes à une nouvelle communion et à une nouvelle communauté. Toute vertu chrétienne va donc transmettre cet appel et, de nouveau, l'enseignement devra en tenir compte en sa formulation. Ainsi la justice chrétienne pourrait se définir plus complètement : « Vertu surnaturelle, qui incline le fidèle à respecter la personne de son frère dans le Christ, du moins assez pour lui rendre ses droits, tels que les postule la tendance à l'ordre social évangélique ». Cet ordre social évangélique, l'Eglise, communauté de charité et de religion, prolongeant à travers les siècles les exemples du Christ, l'enseigne concrètement par ses communautés de perfection. Pourtant cet ordre de charité, redisons-le, n'abolit pas l'ordre social des droits naturels; lui aussi reste affirmé, comme on le voit, au sein de la définition. D'ailleurs, le monde actuel ne guérira pas son ambiguïté. La Cité de Dieu, dont la loi est la charité, appelle tous les hommes et, en ce sens, elle nous dicte la règle vertueuse nouvelle. Mais la Cité terrestre, qui lui coëxiste, et où nous avons à vivre et à rencontrer nos frères, ne reconnaît qu'imparfaitement, et souvent pas du tout, l'ordre évangélique. La justice chrétienne décrit donc la tendance à la perfection personnelle et sociale, mais en *permettant*, comme minimum souvent seul possible, l'ordre terrestre dicté par les droits stricts. Comme idéal social également, chaque vertu chrétienne représente donc une tendance, une aspiration, un *passage* de la communauté pécheresse à la communauté des enfants. C'est de cette *aspiration pascale* que le chrétien doit témoigner en toutes ses démarches au milieu du monde actuel.

* * *

Concluons. Nous croyons avoir pratiquement rencontré toutes les questions qu'a soulevées en ces dernières années la théologie du primat de la charité. Nos réflexions auraient atteint leur but, si elles permettaient, parmi nos confrères de l'enseignement et du ministère pastoral, une multiple collaboration en vue de la présentation caritative du message moral évangélique.

Eegenhoven-Louvain René CARPENTIER, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

Abstinence du vendredi et charité fraternelle

On écrivait récemment : « Il en est du jeûne comme de la plupart des réalités chrétiennes : chacun croit être au fait de ce qu'elles sont et ne se doute pas qu'il les ignore et les dénature... Il en est de lui comme de la plupart d'entre elles : les régimes nouveaux de l'existence et le changement des mentalités leur font subir une crise qui semble désastreuse. Mais ce sont leurs modalités de jadis et de naguère qui ne se soutiennent plus : elles-mêmes doivent renaître sous des formes nouvelles [1] ».

Parler du jeûne, à l'heure actuelle, semble bien anachronique ! Quatre jours de jeûne, au cours de l'année, c'est si peu qu'il est facile de les oublier !

Mais il est une pratique plus fréquente et généralement mieux « observée » : celle de l'abstinence du vendredi. Traditionnellement, on fait maigre, parce que l'Eglise l'impose et qu'on a toujours fait comme cela !

En réalité, si l'on veut réfléchir sur le sens de cette pratique, on est fort embarrassé. Est-ce encore une pratique de pénitence ? Il n'est pas désagréable de voir arriver sur la table, de temps en temps, un plat de poissons, accommodé selon les multiples ressources de l'art culinaire ! Des hygiénistes vous diront que faire quelques fois un repas végétarien est excellent pour la santé. Quel écho peuvent avoir des expressions anciennes que la liturgie conserve, et qui devraient caractériser les jours d'abstinence : « affliger, châtier, faire souffrir son âme, humilier son âme [2] » ?

L'abstinence du vendredi était primitivement un jeûne.

Si l'on recherche l'origine de l'abstinence, on est assez surpris de ne rencontrer cette pratique que liée à celle du jeûne. « L'abstinence du vendredi, écrit le P. Villien, est tout ce qui reste du jeûne imposé originellement en ce jour et dont une affirmation se lit déjà dans la Didachè (VIII, 1) dès la fin du premier siècle ; discipline continuée, dans la suite, dans la lettre d'Innocent I, la correspondance de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin, les œuvres de saint Isidore de Séville, les lettres du Pape Nicolas I, le jeûne connut pour-

1. *Redécouverte du jeûne.* Sagesse du corps. Paris, 1959, p. 7.
2. *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie,* art. *Jeûnes,* col. 2482. Voir par exemple les oraisons du missel, en temps de Carême.

ant la déchéance d'être transformé en simple abstinence. Il en est ainsi en beaucoup de lieux, dès le VIII[e] siècle [3] ».

Prenons acte de cette « déchéance » qui remonterait au VIII[e] siècle! Primitivement, le jeûne du vendredi s'appelait « station », ainsi que celui du mercredi. Jeûne, en vérité, moins sévère que celui du carême : il se terminait à none, alors que le second se terminait à vêpres [4].

Il faut noter, qu'à côté de ces jeûnes réguliers, substitués aux jeûnes juifs des lundis et jeudis, on trouve une extrême variété dans la pratique du jeûne, suivant les régions ou les époques. La législation est demeurée longtemps très souple sur ce point [5].

Il était important de faire remarquer cette identification pratique du jeûne et de l'abstinence dans l'antiquité chrétienne. A cette époque, nous ne trouvons pas de sermons ni de traités sur l'abstinence au sens canonique de ce mot. Mais les Pères parlent assez fréquemment du jeûne, et ce qu'ils en disent, s'applique parfaitement à l'abstinence, telle que la législation actuelle l'impose [6].

C'est typique, par exemple, chez saint Augustin. Feuilletons plus spécialement ses sermons de carême [7]. Nous pourrons ensuite en dégager d'utiles réflexions sur la manière de concevoir actuellement la pratique de l'abstinence.

---

3. *Diction. de Droit Canonique*, art. *Abstinence*, col. 134.
4. *Diction. d'Archéologie*, art. *Jeûnes*, col. 2488.
5. *Diction. de Droit Canonique*, art. *Jeûne*, col. 139-140. Quelle est l'origine de l'usage du poisson? Thomassin rappelle que les plus rigides observateurs du jeûne, dans les premiers siècles, ont banni le poisson aussi bien que la chair. « Mais puisque la défense générale, poursuit-il, ne retranchait, aux jours de jeûne, que la chair et le vin, il faut reconnaître que l'usage du poisson n'était point défendu... Saint Jérôme permettait aux filles religieuses qui jeûnaient toute l'année, de manger de petits poissons. Voilà sans doute la manière dont la liberté de manger du poisson en Carême s'est introduite, à laquelle on n'aurait nul sujet de s'opposer, pourvu qu'on s'abstint de cette affectation inexcusable, je voudrais dire damnable, de joindre à la nourriture des jours de pénitence, des assaisonnements les plus exquis et les plus délicieux, et de faire meilleure chère et plus de dépense en poisson qu'en viande. » (*Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Eglise*, tome I, *Traité des Jeûnes de l'Eglise*, p. 64-65).
6. Code de Droit Canonique, can. 1250 : « La loi de l'abstinence défend de manger de la viande et du jus de viande, mais non pas des œufs, des laitages et de tous les condiments tirés de la graisse des animaux. » Peut-être ne doit-on pas demander à un texte canonique de nous donner l'esprit d'un précepte! Il faut avouer que la façon dont la loi de l'abstinence ou celle du jeûne nous est présentée, ici et dans la plupart des manuels, nous place dans une perspective fort différente de celle adoptée par les Pères, comme nous allons le voir. Cfr Naz, *Traité de Droit Canonique*, t. III, p. 73-74 : « A la différence de ce qui se passait avant le Code, l'usage des œufs et laitage est permis, quoique procédant du corps des animaux, tel le saindoux qui est aussi assimilé au beurre, à l'huile, à la margarine et à la végétaline... La quantité d'aliments consommés à ce repas (jour de jeûne) peut atteindre 250 gr. mais ne doit pas dépasser 300 ».
7. Nous pourrions faire la même étude à partir de saint Léon, que nous aurons, d'ailleurs, l'occasion de citer.

I. L'ENSEIGNEMENT DE SAINT AUGUSTIN

Le devoir de pénitence dans la vie chrétienne.

Dans ses sermons de carême, saint Augustin fait soigneusement re marquer que le temps de pénitence, dans lequel ses auditeurs von entrer, ne dispense pas les chrétiens de pratiquer en tout temps le œuvres de pénitence. N'est-ce pas toute la vie du chrétien qui est mar quée du signe de la Croix?

« A cette croix, nous devons rester attachés, non l'espace de quarante jours mais toute notre vie : nous revêtir du Seigneur Jésus-Christ, sans chercher contenter la chair dans ses convoitises. C'est ainsi qu'il te faut vivre toujours chrétien, si tu ne veux point te laisser prendre les pieds dans la boue dont la terr est couverte. Garde-toi de descendre de la croix; et si tu dois y rester pendan toute la vie, à combien plus forte raison durant ce temps de carême [8] ! »

C'est une plus grande ferveur qui est demandée à tous et à chacun selon sa condition. En temps de carême, il convient de s'imposer des privations plus importantes, mais en même temps, on aura soin d'ajouter aux œuvres de charité ce dont on se sera privé par le jeûne [9]. Les gens mariés pratiqueront la continence pour se livrer à de plus longs temps de prière. Quant à ceux qui ont consacré à Dieu leur célibat, ils imploreront le Seigneur plus fréquemment et avec plus de dévotion.

En quoi consiste le jeûne? S'abstenir de nourriture.

Le jeûne consiste essentiellement à se priver de nourriture, non par mépris de la créature, mais par mortification.

Au temps de saint Augustin, la doctrine des manichéens était fort répandue et l'évêque d'Hippone doit mettre en garde ses chrétiens contre des infiltrations toujours possibles. Répondant à Fauste qui venait d'exposer des objections contre le mariage et l'usage de la viande, saint Augustin essaie de préciser le point de vue chrétien :

« Les chrétiens (catholiques et non hérétiques) s'abstiennent non seulement de chairs, mais encore de certains fruits de la terre, non parce qu'ils les croient impurs, mais pour mortifier leur corps et mieux humilier leur âme dans la prière Les uns, c'est le petit nombre, s'en abstiennent toujours; les autres seulement à certains jours et en certains temps, comme en carême par exemple, que presque tous observent plus ou moins, selon qu'ils le veulent ou qu'ils le peuvent. Mais vous, par contre, vous prétendez que la créature n'est pas bonne, vous la déclarez impure, sous prétexte que c'est le démon qui forme la chair avec le résidu le plus grossier de la matière du mal [10]. »

---

8. Sermon 205, in Quad. I; *P.L.*, 38, 1039-1040.
9. Recommandation constante chez saint Augustin. Sur le rapport entre jeûne et aumône, cfr *infra*.
10. *Contra Faustum*, XXX, 5; *P.L.*, 42, 493-494.

Voilà un texte précieux qui nous indique dans quel climat la pratique du jeûne est observée. Tout d'abord, cette pratique n'a rien à voir avec celle des hérétiques qui n'ont pas compris la leçon de Jésus sur les aliments [11] : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur » (Mt 15, 12), ni celle de saint Paul : « Tout ce que Dieu a créé est bon » (1 Tm 4, 4). Si les chrétiens s'abstiennent de viande, c'est pour se priver de nourriture, par esprit de mortification. Aussi bien, se privent-ils, dans le même but, d'autres aliments que la viande. Par ailleurs, l'obligation du jeûne est loin d'être déterminée comme elle le sera plus tard. Saint Augustin, comme aussi les autres Pères, saint Léon par exemple, ne fait jamais allusion à des quantités précises de nourriture qu'il faudrait prendre pour respecter la lettre de la loi. Il reconnaît, au contraire, une grande liberté parmi les chrétiens : il y a les ascètes, peu nombreux ; il y a ceux qui jeûnent assez régulièrement ; il y a enfin ceux qui se contentent de jeûner en carême, et encore pas tous. Peut-être faut-il admirer cette « liberté » qui, loin d'être licence, est plutôt, à la fois, un appel à la générosité des uns et une patiente indulgence pour la lenteur des autres [12].

Une mise en garde vigoureuse : Pas d'hypocrisie.

Pourtant, il est une consigne que saint Augustin rappelle avec vigueur et même indignation. Nous sentons ici qu'il y va de la nature même du jeûne chrétien. Il nous suffit de prendre n'importe quel sermon de carême pour y lire une mise en garde de ce genre :

« Châtions notre corps, et réduisons-le en servitude et pour éviter que la chair rebelle ne nous entraîne à ce qui est défendu, sachons, pour la dompter, lui retrancher une partie même de ce qui est permis... Mais prends garde de changer tes plaisirs plutôt que de les restreindre. Tu pourrais voir des hommes rechercher des boissons rares pour remplacer le vin ordinaire... se procurer, pour observer l'abstinence de viande, des aliments délicats et variés à l'infini... Ah ! mes frères, ne vous laissez pas gagner par de tels abus. Si vous diminuez la quantité de vos aliments, évitez aussi ce qui provoque la sensualité... Ainsi donc, ce n'est pas avec une nourriture de prix ni méticuleusement préparée, c'est *avec des aliments communs et de peu de valeur* qu'il faut, en temps de jeûne, restaurer, ou plutôt soutenir le corps [13]. »

Dans le sermon suivant, nous trouvons la même insistance :

---

11. Saint Augustin souligne également la liberté du chrétien par rapport aux observances juives sur les aliments impurs : « Si les Juifs ne pouvaient pas manger de certains animaux, c'est que ceux-ci étaient des figures et des ombres de ce qui devait arriver... Il est donc permis aux chrétiens de ne pas se conformer à ces inutiles coutumes et de manger ce qu'ils veulent, pourvu qu'ils le fassent avec modération, bénédiction, action de grâces. » (Serm. 149 ; *P.L.*, 38, 801-802).

12. Cfr Van der Meer, *Saint Augustin, Pasteur d'Ames*, I, p. 215-310 : les Chrétiens moyens.

13. Serm. 207, in Quad. 3 ; *P.L.*, 38, 1043-1044.

« Quand les fidèles s'astreignent à mortifier leur corps, c'est leur esprit qui profite de ce renoncement au plaisir. Aussi faut-il prendre garde, quand vous vous abstenez d'aliments gras, de ne pas rechercher une nourriture de prix, soit pour compenser la privation, soit même pour arriver au-dessus. Lorsqu'en effet on châtie le corps et qu'on le réduit en servitude, c'est pour restreindre les plaisirs et non pour en changer l'objet. *Qu'importe l'espèce d'aliments quand on s'y attache avec une convoitise immodérée et coupable?...* Ainsi donc, quels que soient les aliments dont vous voulez vous priver, soyez fidèles à votre résolution d'observer la tempérance [14]. »

Ne nous payons pas de mots : la mortification doit être réelle. Il ne suffit pas de respecter la lettre d'une loi pour être en règle avec sa conscience ou la volonté divine. Il faut en réaliser l'esprit. La loi de l'abstinence correspond à une nécessité de notre état de pécheurs : nous ne sommes rachetés que par la Croix du Christ, et nous ne pouvons pas vivre ce mystère sans que notre chair en soit marquée. Elle le sera tout spécialement dans le domaine de ses deux tendances fondamentales : l'instinct de conservation et l'instinct de propagation de l'espèce. Les restrictions dans la nourriture, comme d'ailleurs les restrictions dans le domaine sexuel pour les gens mariés — saint Augustin insiste discrètement sur ce point — constituent comme la matière ou le champ d'application tout normal de cette loi.

Soulignons encore que saint Augustin n'apporte pas de précision technique sur le genre d'aliments permis ou défendus. Il est seulement question de viande [15] dont, en principe, on se prive le jour de jeûne. L'essentiel est de restreindre la quantité et aussi la qualité : ces deux choses sont intimement liées, sinon c'est de la pure hypocrisie.

Mais il nous faut insister sur une affirmation quelque peu inattendue : il y aurait également hypocrisie si, en se privant de viande ou de vin, on se procurait des aliments ou une boisson plus coûteux. Il convient, au contraire, de rechercher une nourriture très simple, très commune, qui n'occasionne qu'un minimum de dépense. Mais pour quelle raison?

Pourquoi choisir des aliments moins coûteux?

Si l'on retranche quelque chose sur sa nourriture, ce n'est certes pas pour économiser !

« Combien s'égarent, dit saint Augustin, ceux qui se privent de viande pour se procurer d'autres aliments plus difficiles à préparer et de plus haut prix ! Ce

14. Serm. 208, in Quad. 4; *P.L.*, 38, 1044-1045.

15. Les aliments gras passent pour être plus délectables et plus excitants. C'est pourquoi l'abstinence porte plus spécialement sur eux. Ici, il n'est pas question de poisson. Cfr *supra*, note 5. Au sujet du vin, l'abstention était de règle durant les jours de jeûne. Pourtant, saint Augustin décèle la même tentation : « Si la faiblesse de l'estomac ne peut se contenter d'eau, ne serait-il pas bien plus convenable de boire un peu de vin véritable, que de rechercher ces autres espèces de breuvage... pour n'avoir pas une boisson commune? » (Serm. 210; *P.L.*, 38, 1053).

n'est point là pratiquer l'abstinence, c'est changer son plaisir. Comment *inviter ces gens à donner aux pauvres ce dont ils se privent,* puisqu'ils ne renoncent à leurs aliments ordinaires que pour dépenser davantage à s'en procurer d'autres? En ces jours, jeûnez donc plus fréquemment, *dépensez moins pour vous-mêmes et donnez plus largement aux malheureux* [16]. »

Ici, nous trouvons l'écho d'une doctrine qui était traditionnelle aux premiers siècles de l'Eglise [17]. Le jeûne proprement chrétien n'est pas seulement un exercice d'ascèse, c'est en même temps et inséparablement un instrument au service de la charité. Le chrétien, par définition, doit rejeter toute trace d'égoïsme. Plus positivement, le précepte de la charité, avec son double objet, Dieu et le prochain, doit être constamment présent à son action. Aucune œuvre chrétienne ne saurait être privée de cette dimension : « Si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (1 Co 13, 3). Lorsque le chrétien se livre à une pratique qui comporte, comme le jeûne, un aspect matériel, le précepte de la charité tendra, comme de lui-même, à se concrétiser lui aussi d'une façon tangible : et c'est l'aumône de ce dont on s'est privé [18].

La pensée de saint Augustin est audacieuse. Le jeûne ne se suffit pas à lui-même. Les privations ne seront fructueuses que si elles profitent à un pauvre :

« Jeûne donc de telle sorte que, *un autre ayant mangé à ta place,* tu te réjouisses d'avoir pris ton repas, afin que tu sois exaucé dans tes prières [19]. »

L'abstinence de nourriture, observée par un motif de pénitence, n'atteindra vraiment son but expiatoire et impétratoire que si elle permet à un pauvre de se rassasier. Il y a d'ailleurs une sorte de mystérieux transfert : le repas que tu as donné au pauvre, tu l'as pris toi-même vraiment, quoique d'une autre façon ! Car le pauvre et toi, c'est la même chose.

La vraie charité : être pauvre avec le pauvre.

Faisons donc un pas de plus. Il ne suffit pas de donner aux pauvres ; il faut encore être l'un d'eux. Voilà sans doute l'attitude la plus vraie, la plus authentiquement chrétienne :

« Quoi de plus inconvenant, en ces jours où l'on doit affliger son âme et où *tous doivent imiter le repas des pauvres,* quoi de plus inconvenant que de vivre d'une façon si dispendieuse que les plus riches patrimoines y suffiraient à peine,

16. Serm. 209, in Quad. 5 ; *P.L.*, 38, 1047.
17. Cfr A. Guillaume, *Jeûne et Charité, dans l'Eglise latine, des Origines au XII^e siècle, en particulier chez S. Léon le Grand,* Paris, Ed. S.O.S., 1954.
18. Celui qui ne peut rien donner, à cause de sa pauvreté, est tenu également par ce précepte de charité, ne serait-ce qu'en faisant l'aumône de ses services ou du pardon des injures. Cette dernière forme d'aumône est toujours possible et même indispensable (cfr Serm. 210, in Quad. 6 ; *P.L.*, 38, 1053).
19. Enarr. in Ps 42, in die Ieiunii ; *P.L.*, 36, 482.

si ce genre de vie durait toujours?... Avant tout n'oubliez pas le pauvre et mettez en réserve dans le trésor céleste ce que vous épargnez en vivant plus sobrement. *C'est le Christ lui-même qui a faim,* qu'il reçoive donc ce que le chrétien a pris en moins à cause de son jeûne. Que la volontaire privation du riche devienne l'abondance nécessaire du pauvre [20]. »

Nous voyons ici comment la charité doit inspirer cette pratique ascétique. C'est le Christ qui nous a donné l'exemple de la parfaite charité : « Aimez-vous comme je vous ai aimés » (Jo 13, 34). La charité du chrétien se manifestera surtout à travers deux attitudes fondamentales. Il aimera ses frères en se faisant l'un d'entre eux, en bannissant tout motif de supériorité, en se plaçant vraiment sur un plan d'égalité avec le plus pauvre (Phil 2, 7). Il aimera aussi ses frères en se mettant à leur service, par un oubli de soi qui le configurera à Jésus donnant sa vie pour ses amis (Jo 15, 13). Dans ces perspectives, le jeûne chrétien prend toute sa valeur.

Je me prive parce que je vois que des pauvres manquent du nécessaire et je veux participer réellement à leur état de pauvreté, en éprouvant dans ma chair, ce que c'est que d'avoir faim.

Mais en même temps, je veux que ce pauvre ait réellement la joie de manger, une fois, à sa faim [21]. Ce geste, à vrai dire, n'est pas pure philanthropie, car je sais dans la foi, que le Christ est réellement présent dans ce pauvre. C'est le même Christ, d'ailleurs, qui, présent aussi en moi, m'inspire cette démarche [22].

Le jeûne ainsi compris est une participation à la Croix du Sauveur, il est un véritable sacrifice : un acte d'amour, par lequel nous offrons nos corps en hostie agréable à Dieu (Rm 12, 1), en même temps que nous subvenons miséricordieusement et avec empressement aux besoins de nos frères (Rm 12, 13).

II. L'ABSTINENCE ACTUELLE DU VENDREDI?

Après avoir pris contact avec cette doctrine si riche et si exigeante, nous pouvons nous demander, à nouveau, ce que sont devenus les buts essentiels de l'abstinence chrétienne.

---

20. Serm. 210, in Quad. 6; *P.L.*, 38, 1053.

21. Cfr S. Léon, dans un de ses sermons pour les Quatre-Temps de Septembre, *P.L.*, 54, 440 : « Que la nécessité où l'on se trouve soi-même de manger, on la mette en commun avec celle du frère qui a faim lui aussi. »

22. Saint Léon a bien mis en relief ce mystère de la charité. C'est ainsi qu'il met, un jour, ses fidèles en garde contre une tentation de prévoyance exagérée : « qu'on ne craigne pas, dans ces largesses, un manque de ressources, car la bienfaisance elle-même est une grande richesse, et la substance des aumônes ne saurait faire défaut là où c'est le même Christ qui donne la nourriture et qui la reçoit. Dans cette œuvre, intervient la main qui multiplie les pains en les distribuant. » (Serm. 48; *P.L.*, 54, 301).

Le but ascétique et pénitentiel est-il atteint lorsque nous faisons un repas maigre? Sans doute, bien faiblement! Le but charitable est-il mieux sauvegardé? Il faut avouer que depuis longtemps on a généralement perdu de vue le lien strict qui unissait privation et aumône [23].

Retrouver le sens chrétien de l'abstinence.

Que faire devant un tel état de choses? Il est déjà fort intéressant de se souvenir qu'il faut aller chercher l'origine de l'abstinence dans un véritable jeûne, tel que beaucoup de chrétiens se l'imposaient dans les premiers siècles de l'Eglise.

Cette tradition n'est heureusement pas perdue. Une intervention de Pie XII, en 1950, rappelait opportunément cette doctrine. S'adressant aux cardinaux, le lendemain de la définition du dogme de l'Assomption, le Saint-Père voulait souligner l'actualité de la pénitence, en face des ravages causés par l'amour du luxe et la soif des plaisirs, conséquences d'une conception de la vie faussée par le matérialisme. Pour contenir ce flot, qui ne peut passer sans atteindre aussi les chrétiens, Pie XII rappelait que l'Eglise, mère bienveillante et indulgente, n'impose des contraintes que « là où le réclament la simplicité de la vie chrétienne, l'observation de la morale et le devoir de subvenir à l'indigence d'autrui ». Puis il poursuivait en ces termes :

« Nous vous exhortons et nous vous poussons tous à lutter volontairement sous la bannière de la mortification chrétienne et de l'esprit de dévouement qui *va au-delà des prescriptions des lois morales,* chacun selon ses forces, selon les appels de la grâce divine et selon ce que permet l'accomplissement du devoir d'état. Il y a plusieurs buts à atteindre. Avant tout, chacun expiera par la pénitence ses propres péchés, purifiera son cœur des souillures des vices et deviendra plus saint et plus courageux. Ensuite, il sera un exemple et un stimulant pour ses frères dans la foi et pour ceux du dehors; ce qu'il aura retranché de la vanité, il le donnera à la charité et il subviendra miséricordieusement aux besoins de l'Eglise et des pauvres. *Les fidèles de la primitive Eglise se conduisaient ainsi : par le jeûne et l'abstinence des choses même permises, ils alimentaient les sources de la charité.* L'imitation de leur exemple est digne de louange et convient à notre situation et à notre époque [24]... »

Nous avons tenu à citer tout ce passage pour ne pas déformer la pensée de Pie XII. La pénitence est toujours d'actualité parce que les

23. Un contemporain de S. Robert Bellarmin, le Père Azor, se demandant s'il fallait joindre aux jeûnes d'autres œuvres de piété, faisait cette constatation : « Autrefois, assurément, comme cela est évident chez les Pères, surtout Ambroise, Augustin, Léon, on unissait habituellement les jeûnes aux aumônes, aux prières, aux veilles et aux autres œuvres de piété... Mais par la suite, l'usage et la coutume ont supprimé les veilles; les jeûnes sont demeurés et le nom de veilles leur fut attribué. Et c'est aussi sous l'effet de la coutume que nos jeûnes se sont séparés des autres compagnons qu'ils avaient l'habitude d'avoir, c'est-à-dire les prières et les aumônes. » (*Institutionum Moralium Pars I,* Brixiae, 1621, p. 845, D.).

24. *A.A.S.,* 42 (1950), p. 787.

buts qu'elle poursuit le sont également : tant que l'on demeure sur cette terre, il faut expier ses péchés, en coopérant, chacun pour sa part, au pardon divin ; il faut lutter contre les vices et développer son courage dans le combat même ; mais il faut que ce travail d'ascèse aboutisse à une plus grande ouverture sur les autres, sur les frères dans la foi et sur ceux du dehors, ouverture qui se traduira surtout par l'exercice de la miséricorde à l'égard de tous. Remarquons aussi que Pie XII, faisant allusion aux prescriptions des lois morales, incite les chrétiens à ne pas les considérer comme des limites supérieures à ne pas dépasser, mais au contraire, comme un appel à plus de générosité. Et Pie XII de renchérir en réfutant une objection qui s'appuierait sur un changement de circonstances :

« Les chrétiens de notre temps dégénéreraient de la vertu de leurs ancêtres, à l'heure où sont déchaînés plus d'un de ces mauvais démons qui ne peuvent être chassés, selon la parole du Maître, que par la prière et le jeûne (Mt 17, 21), et où, par conséquent, la mortification est plus que jamais nécessaire pour dominer et repousser tant de calamités d'ordre moral et social, s'ils ne compensaient, *par des œuvres de pénitence volontaire, harmonisées avec notre époque, l'adoucissement de l'ancienne et vénérable loi* [25]. »

Nous pouvons tirer de ces remarques de Pie XII un enseignement particulièrement précieux concernant la façon de concevoir certaines prescriptions de la loi ecclésiastique, en particulier, le précepte de l'abstinence.

La loi, dont il est question, rappelle aux chrétiens l'obligation de faire pénitence, et d'une façon réaliste : se priver de nourriture. Si des déterminations concrètes doivent être précisées, c'est que nous en avons besoin pour nous rappeler cette obligation plus générale.

Mais n'oublions pas le grand principe de la liberté chrétienne [26]. La loi chrétienne est essentiellement la loi de l'Esprit, ou loi d'amour. Elle est, comme dit saint Thomas, principalement la grâce du Saint-Esprit donnée aux chrétiens [27]. Mais elle comporte aussi, secondairement, un code de lois écrites dont nous avons besoin à cause de notre infirmité, de telle sorte cependant que toute prescription extérieure ne soit que l'expression de la loi intérieure elle-même, sinon, on devrait lui appliquer le mot de saint Paul : la lettre tue (2 Co 3, 6) [28].

Certes, la loi extérieure, pour être universelle, devra être adaptée aux capacités du plus grand nombre. Elle ne présentera pas généralement un idéal que chacun pourrait se contenter d'atteindre, mais seu-

25. *Ibidem*, p. 786.
26. Voir l'article, si éclairant sur ce point, du Père Lyonnet, *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit selon Saint Paul*, dans *Christus*, n° 4, p. 6-27. Voir aussi Gilleman, *Le Primat de la Charité en Théologie Morale*, 2e éd., p. 250-271.
27. *Somme Théologique*, Ia IIae, 106, art. 1.
28. *Ibid.*, art. 2.

lement une limite en deçà de laquelle la vie chrétienne ne saurait plus se maintenir. Cette loi extérieure laisse donc place à une part de générosité, d'initiative que tout chrétien est invité à s'imposer et qui a pour exemplaire la personne même de Jésus : « Je vous ai donné l'exemple » (Jo 13, 15).

C'est bien dans ces perspectives que se plaçait Pie XII quand il nous rappelait à la fois le devoir général de la pénitence et aussi cette obligation de convertir en œuvres de charité fraternelle, les privations que nous devons nous imposer par ascèse.

Nous sommes bien au-delà de la lettre de la loi... Mais peut-être faut-il commencer par observer cette lettre, qui jouera son rôle si elle nous fait reprendre conscience du sens de la loi et si elle nous oriente vers des réalisations plus adaptées à la situation présente.

Des réalisations pratiques?

L'antiquité chrétienne nous a transmis un esprit. Ceci est plus important, pour nous, que les pratiques que l'on pouvait s'imposer à cette époque. Les conditions de vie ont profondément évolué et il n'est pas question de revenir à ces jeûnes rigoureux que nos ancêtres étaient capables de pratiquer. Mais, comme le disait Pie XII, *le devoir de pénitence reste aussi urgent et rigoureux*. A nous de chercher et de trouver des applications pratiques convenant à notre époque. Qu'il nous soit permis de faire seulement quelques remarques.

On a parfois critiqué l'ascèse individuelle traditionnelle, comme si c'était une forme d'égocentrisme inacceptable à une époque où l'aspect communautaire et social est particulièrement mis en relief. Dans la mesure où l'on oppose ces deux aspects, on caricature le Christianisme [29]. En vérité, comme nous avons pu le voir au contact de saint Augustin, la véritable ascèse, la pénitence vraiment chrétienne, châtie le corps, réprime les vices, mais en même temps, elle élève l'âme vers Dieu [30] et ouvre le cœur sur le prochain.

Il est donc indispensable de s'imposer des privations qui soient *de réelles privations afflictives, qui mortifient les sens* [31], et pas seulement le sens du toucher, mais les autres, externes ou internes, l'imagination par exemple, ou ceux que flattent les techniques audiovisuelles modernes. Mortifier le goût du confort, c'est peut-être une des pénitences les plus urgentes à une époque où, dans ce domaine, on se laisse si facilement griser par un inquiétant matérialisme pratique [32].

29. Voir Y. de Montcheuil, *Problèmes de Vie spirituelle*, 4e éd., p. 104-113 : l'ascèse chrétienne. Voir également P. Voillaume, *Au Cœur des Masses*, 5e éd., p. 277-302 : l'ascèse des Fraternités.

30. Cfr la préface du Carême.

31. Cfr *Redécouverte du Jeûne*, p. 407-421 : un jeûne réel et rigoureux.

32. Il conviendrait sans doute de revaloriser l'esprit chrétien de pauvreté, tel que

Il est non moins indispensable d'insister sur *l'orientation charitable de nos privations*. Ici encore, on rencontre des réactions contre une forme de charité soi-disant dépassée : comme si l'aumône était d'un autre âge ! On prétend qu'une seule espèce de charité est valable : la charité institutionnelle, celle qui est organisée, celle qui est efficace !

Pie XII a su mettre en garde contre cette sotte simplification. Dans son radio-message de Noël 1952, il s'exprimait en ces termes :

« La grande tentation, même pour les croyants, d'une époque qui se dit sociale, dans laquelle — outre l'Eglise — l'Etat, les communes et les autres institutions publiques se consacrent à tant de problèmes sociaux, c'est *quand le pauvre frappe à la porte, de le renvoyer simplement à l'œuvre,* au bureau, à l'organisation, jugeant qu'on a déjà suffisamment rempli son devoir personnel en collaborant à ces institutions par le paiement d'impôts ou par des dons volontaires. Sans doute, le besogneux recevra alors votre aide par cette autre voie. *Mais, souvent, il compte aussi sur vous-mêmes, au moins sur une parole de bonté et de réconfort* de votre part. *Votre charité doit ressembler à celle de Dieu qui vint en personne porter secours.* C'est cela le contenu du message de Bethléem [33]. »

Rien ne remplacera le contact personnel, vraiment humain, fraternel, celui que Jésus a pratiqué tout au long de sa vie.

Ceci dit, il est évident que l'organisation de la charité est, à notre époque [34], une nécessité urgente et chacun doit y collaborer dans la mesure de ses moyens. La charité doit s'adapter, comme dit Monseigneur Rodhain [35], et il donne un exemple :

« Aujourd'hui, le monde est en face de la misère des réfugiés. Le Pape ne charge aucun cardinal d'une croisade. Il suscite la Conférence internationale catholique des Migrations. Il l'accrédite auprès de l'Organisation des Nations Unies pour les réfugiés. Il demande à tous les diocèses de l'appuyer et donne ses directives par une Constitution de pastorale : *Exsul Familia.* Qu'y a-t-il de changé ? L'Eglise s'est trouvée en face d'un ensemble international, elle y a adapté sa charité [36]. »

---

l'Evangile le demande, non à titre de conseil, mais à titre de précepte ! Cfr J. Daniélou, *L'esprit des Béatitudes dans la vie d'un militant ouvrier,* dans *Masses Ouvrières,* novembre 1955. Egalement, du même auteur, *Bienheureux les Pauvres,* dans *Etudes,* mars 1956.

33. *A.A.S.,* 20 (1953), p. 46.

34. A vrai dire, notre époque n'a rien inventé dans ce domaine, sinon la technique. Les premiers diacres ont été institués pour organiser les secours et saint Léon fait allusion à un véritable organisme chargé de collecter des vivres, au temps de la récolte, pour assurer une distribution aux pauvres de Rome, tout au cours de l'année. Cfr S. Léon, *Sermons « De Collectis »* ; *P.L.,* 54, c. 157-168.

35. Conférence donnée à Rome, le 26 juillet 1960 ; à l'ouverture de la 5e Assemblée Générale de « Caritas Internationalis ».

36. Dans cette même conférence, Mgr Rodhain ne craint pas d'affirmer : « On pourra pérorer sur les perspectives internationales, ce sont des mots sur les flots, si on ne lie pas ce problème à l'éveil de la charité humble et matérielle. Le plus vertigineux discours sur la charité, source de l'universalité de l'Eglise, a été prononcé le soir du Jeudi Saint, mais avant, le jour même, le Seigneur s'est mis à genoux devant les siens et méticuleusement leur a lavé les pieds. Une prédication qui ne conduit pas à l'exercice de la Charité, c'est du vent. Pastorales d'en-

CONCLUSION

Chaque vendredi, on nous sert un repas maigre! Si nous observons cette pratique par pure routine, par pur conformisme, pouvons-nous croire sérieusement que nous « accomplissons » encore la loi de l'abstinence?

Si cette pratique est pour nous l'occasion de faire un repas de pauvre, parce que nous pensons à ceux qui ont faim et parce que c'est le Christ qui a faim dans ses pauvres, alors cette pratique reprend vie, car elle est commandée par l'amour [37].

Si cette pratique nous rappelle le devoir plus général de mettre dans notre journée ou dans notre semaine, la Croix du Sauveur, le renoncement à certains plaisirs, même permis; si, de plus, elle nous rappelle le devoir d'être généreux en face du pauvre qui frappe à notre porte ou encore à l'égard de l'organisation charitable qui nous sollicite; si enfin, elle nous ouvre aux autres, à tous les autres, dans un désir apostolique de travailler à la construction du monde, au salut de nos frères et à l'extension du Royaume de Dieu, alors la pratique de l'abstinence aura rempli son rôle de médiation de Charité.

Besançon (Doubs) A. GUILLAUME.
Grand Séminaire.

semble, oui, mais ses brebis, le Pasteur les aime, donc commence par exiger beaucoup d'elles. Sinon, il n'est pas un Pasteur ».

37. A titre d'exemple, signalons l'action des Ligues anti-alcooliques. Cfr Häring, *La Loi du Christ*, III, p. 331 : « Elles ont le mérite de ne pas se contenter de déclarations officielles contre le fléau de l'alcoolisme et de s'engager dans une action effective pour la libération des esclaves de l'alcool. Souvent ceux-ci ne pourront plus être guéris que par une abstention complète et définitive. Si ceux qui les encouragent par leur exemple prennent soin d'éviter toute déclaration discutable au jugement d'une saine théologie (comme serait la prétention d'imposer à tous l'exclusion absolue et universelle de toute boisson alcoolique), leur détermination personnelle, dictée par la charité, et animée de surcroît par la mystique apostolique de la réparation, est tout particulièrement louable ».

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio « Ad suburbicarias dioeceses » du 10 mars 1961, abrogeant le droit d'option pour les diocèses suburbicaires. — (Texte latin dans *L'Oss. Rom.*, 13-14 mars 1961 ; trad. franç. de *La Doc. cath.*, 1961, col. 424-425).

Dès le début de Notre Pontificat, Nous Nous sommes préoccupé des diocèses suburbicaires, qui ont toujours été l'objet des sollicitudes spéciales de Nos prédécesseurs en raison des liens étroits qui les unissent au diocèse de Rome. Ces dernières années, l'évolution des conditions de vie de ces territoires et l'importante augmentation de leur population y ont rendu plus difficile l'exercice des fonctions pastorales. C'est pourquoi il Nous a semblé absolument nécessaire de pourvoir aux besoins accrus des âmes avec des moyens plus adaptés et en publiant de nouvelles normes.

» Avant de prendre une décision en une matière si importante, Nous avons voulu consulter tous les cardinaux de la curie romaine. Ceux-ci, après avoir attentivement examiné la question, Nous ont donné des avis qui, malgré leur diversité, reconnaissaient quasi unanimement qu'il fallait abroger le droit dit d'option sanctionné par le canon 236, § 3, du Code de droit canon.

» Sur la base de cet avis commun, donnant ainsi un commencement aux lois que Nous aurons à porter en faveur des diocèses suburbicaires, par *Motu proprio* et en vertu de Notre autorité apostolique, Nous déclarons abrogée la prescription de ce même canon 236, § 3, qui sanctionne le droit d'option, et Nous voulons que la nomination des cardinaux-évêques aux sièges suburbicaires Nous appartienne librement, à Nous et à Nos successeurs.

» Nous ordonnons que tout ce que Nous venons de décider par cette lettre donnée *Motu proprio* soit fermement établi, nonobstant toutes choses contraires.

» Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 10 mars de l'année 1961, troisième de Notre pontificat.

IOANNES XXIII, PP. »

Par ce Motu proprio, S.S. Jean XXIII vient de donner une nouvelle preuve de sa sollicitude pastorale, en supprimant une entrave à la liberté du choix des évêques des diocèses « suburbicaires », c'est-à-dire les plus proches de Rome.

Au nombre de sept [1], ces territoires sont toujours gouvernés par des cardinaux, ceux qu'on appelle les cardinaux-évêques (c. 231, § 1), le diocèse d'Ostie revenant toujours au doyen du Sacré-Collège en plus de son diocèse suburbicaire (c. 236, § 4). Les autres cardinaux, même consacrés évêques, comme c'est presque toujours le cas, appartiennent à l'ordre des « prêtres » ou des « diacres » (cfr can. 231). Jusqu'ici, en vertu du can. 236, § 3, en cas de vacance d'un diocèse suburbicaire, les cardinaux-prêtres présents à la Curie romaine au moment de la vacance avaient le droit de l'obtenir, s'ils optaient pour lui, et ce en suivant

1. Ce sont ceux d'Ostie, Porto et Sainte-Rufine, Frascati, Velletri, Sabina et Poggio Mirteto, Palestrina, Albano.

l'ordre de promotion à la dignité cardinalice. Avant le Motu proprio de S. Pie X du 5 mars 1914, existait même le droit d'option d'un siège suburbicaire à un autre, en cas de vacance, selon un ordre de préséance de ces sièges. Encore qu'elle ne pouvait plus nuire à la stabilité du gouvernement (cfr can. 236, § 4), la norme du can. 236, § 3 pouvait présenter de sérieux inconvénients. Les nécessités pastorales des diocèses voisins de Rome, toujours plus peuplés et perméables à la civilisation urbaine, se sont considérablement accrues ces dernières décades. En même temps, les tâches des cardinaux de curie, cumulant souvent déjà plusieurs charges, se sont alourdies. Dès lors, on comprend que S.S. Jean XXIII ait supprimé le droit d'option reconnu par le c. 236, § 3 et disposé que la nomination des cardinaux-évêques aux sièges suburbicaires appartiendrait désormais librement au Souverain Pontife [2]. On remarquera que, selon le *Motu Proprio*, ce n'est là que le début de mesures législatives que le Saint-Père va prendre en faveur des diocèses suburbicaires.

A. de B.

La protection de S. Joseph sur le Concile. — (L. Apost. du 19 mars 1961. — *L'Oss. Rom.*, 19 mars 1961; *La Doc. cath.*, 1961, col. 417-424).

La Lettre apostolique adressée par le Pape le 19 mars dernier aux évêques et fidèles du monde entier fera date dans l'histoire du culte de saint Joseph. Elle met en effet sous sa protection spéciale le II[e] Concile du Vatican.

S.S. Jean XXIII relève les actes les plus importants des Pontifes du dernier siècle en matière de dévotion à saint Joseph.

« Parmi les diverses demandes que les Pères du I[er] Concile du Vatican ont présentées à Pie IX lorsqu'ils se sont réunis à Rome (1869-1870), les deux premières concernaient saint Joseph. On demandait d'abord que son culte ait une place plus élevée dans la liturgie. Cette demande recueillit la signature de cent cinquante-trois évêques. L'autre, signée de quarante-trois supérieurs généraux d'Ordres religieux, était une supplique pour que saint Joseph soit solennellement proclamé patron de l'Eglise universelle (*Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*; *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 856-857).

» Pie IX accueillit avec joie ces deux vœux. Dès le début de son pontificat (10 décembre 1847), il avait fixé au troisième dimanche après Pâques la fête liturgique du patronage de saint Joseph. En 1854, dans une vibrante et pieuse allocution, il avait dit que saint Joseph était la plus sûre espérance de l'Eglise après la Sainte Vierge; et, le 8 décembre 1870, après la suspension du Concile du Vatican en raison des événements politiques, il choisit l'heureuse coïncidence de la fête de l'Immaculée-Conception pour proclamer plus solennellement et officiellement saint Joseph patron de l'Eglise universelle et pour élever sa fête du 19 mars au rang de double de première classe (Decr. *Quemadmodum Deus*, 8 décembre 1870; *Acta Pii IX, P.M.*, t. V, Rome, 1873, p. 282). »

. Léon XIII, le 15 août 1889, par la lettre *Quamquam pluries*, mit en meilleure lumière que jamais la mission de S. Joseph comme modèle des chefs de famille et des travailleurs (*Acta Leonis XIII*, Rome, p. 175-180).

Saint Pie X manifesta sa dévotion personnelle à son saint Patron, en approuvant le 18 mars 1909 le texte des litanies de S. Joseph (*A.A.S.*, 1909, 220) et par divers privilèges liturgiques pour la double fête du saint (*A.A.S.*, 1911, 359). A Benoît XV, la liturgie doit l'approbation de la préface propre de S. Joseph

2. Le Pape a déjà appliqué la nouvelle norme en nommant au siège de Sabina et Poggio Mirteto, devenu vacant, S. Em. le Card. Ferretto, devenu membre du Sacré-Collège lors de la dernière promotion (cfr *La Documentation catholique*, 1961, col. 424).

(*A.A.S.*, 1919, 190-191) ; puis l'année suivante le Motu proprio *Bonum sane* du 25 juillet 1920 (*A.A.S.*, 1920, 313) à l'occasion du cinquantenaire de la proclamation de saint Joseph comme patron de l'Eglise universelle. Le Pape y soulignait le sens de ce patronage pour la reconstruction matérielle et spirituelle du monde au lendemain de la première guerre mondiale.

A quatre reprises au moins, dans des allocutions solennelles, Pie XI a exalté les multiples aspects de la physionomie spirituelle de saint Joseph. Il a montré entre autres en lui un puissant défenseur contre les efforts de l'athéisme contemporain s'attaquant aux valeurs chrétiennes.

Pie XII aimait à appeler la protection de saint Joseph sur les jeunes foyers (allocution du 10 avril 1940. *Discorsi e Radiomessaggi*, II, 65-69) et à le proposer en modèle aux travailleurs (*Ibid.*, VII, 5-10). Le 1er mai 1955, il décidait, aux acclamations de la foule, l'institution de la fête de S. Joseph artisan. Il composa en 1958 une prière de caractère éminemment professionnel et social, où il est dit entre autres : « Soyez avec nous, ô saint Joseph, dans nos moments de prospérité, quand tout nous invite à goûter honnêtement les fruits de nos fatigues ; mais soyez surtout avec nous et soutenez-nous dans les heures de tristesse, lorsque le ciel semble se fermer pour nous et que les instruments de travail eux-mêmes paraissent se rebeller entre nos mains » (*Ibid.*, vol. XX, p. 535).

S.S. Jean XXIII tient à suivre les traces de ses prédécesseurs et se tourne vers saint Joseph pour lui confier les travaux du Concile : « Il est bien naturel que cette évocation de la voix des Papes qui se sont succédé depuis un siècle soit de nature à susciter la coopération du monde catholique au bon succès de ce grand dessein d'ordre, d'élévation spirituelle et de paix auquel est appelé un Concile œcuménique.

« Tout est grand et digne d'être mis en relief dans l'Eglise établie par Jésus. La célébration d'un Concile réunit autour du Pape les personnalités les plus distinguées du monde ecclésiastique, éminentes par leur doctrine théologique et juridique, leur capacité d'organisation, leur haut esprit apostolique. Le Concile, c'est : le Pape au sommet et, autour de lui et avec lui, les cardinaux, les évêques de tous rites et de tous pays, les docteurs et les maîtres très compétents à divers titres et selon leurs spécialisations.

» Mais le Concile est fait pour tout le peuple chrétien qui y est intéressé par ce courant plus intense de grâce, de vitalité chrétienne, lequel rend plus facile et libre l'acquisition des biens vraiment précieux de la vie présente et assure les richesses des siècles éternels.

» Tout le monde est donc intéressé par le Concile, ecclésiastiques et laïcs, grands et petits de toutes les parties du monde, de toutes classes, de toutes races, de toutes couleurs ; et s'il est indiqué de prendre un protecteur céleste pour obtenir du ciel, dans sa préparation et dans son déroulement, cette « force divine » qui semble le destiner à marquer une époque dans l'histoire de l'Eglise contemporaine, à nul autre saint ce rôle ne pourrait être mieux confié qu'à saint Joseph, auguste chef de la famille de Nazareth et protecteur de la Sainte Eglise. »

Le Pape revient sur un discours prononcé par Pie XI le 19 mars 1928 dans lequel, après avoir mis en parallèle deux figures très frappantes des débuts de la Loi Nouvelle, Jean-Baptiste et Pierre, le Souverain Pontife évoquait le rôle caché de S. Joseph : « Au milieu de ces grands personnages, au milieu de ces deux missions, voici qu'apparaît la personne et la mission de saint Joseph qui passe, au contraire, recueilli, silencieux, presque inaperçu et inconnu, dans l'humilité, le silence, un silence qui ne devait s'illuminer que plus tard, un silence auquel devaient succéder, bien haut, l'acclamation, la voix et la gloire des siècles » (*Discorsi di Pio XI*, vol. I, p. 780). S.S. Jean XXIII poursuit :

« Oh ! l'invocation, oh ! le culte de saint Joseph, pour la protection du IIe Concile œcuménique du Vatican.

» Vénérables frères et fils de Rome, chers frères et fils du monde entier.

» C'est à cela que Nous voulions en venir en vous envoyant cette lettre apostolique, précisément en ce jour du 19 mars où la célébration de la fête de saint Joseph, patron de l'Eglise universelle, pouvait inciter vos âmes à un renouveau extraordinaire de ferveur, pour une participation priante plus vive, ardente et continue aux sollicitudes de la Sainte Eglise, mère et maîtresse, qui enseigne et qui dirige cet extraordinaire événement que sera le XXI[e] Concile œcuménique, le II[e] Concile du Vatican, auquel toute la presse mondiale porte un vif intérêt et une attention respectueuse.

» Vous savez bien qu'une première phase de l'organisation du Concile est en cours, dans une activité tranquille, laborieuse et consolante. Par centaines et centaines, prélats et ecclésiastiques très distingués, venus de toutes les parties du monde, se succèdent dans la Ville éternelle, répartis en diverses sections bien constituées, attachées chacune à la noble tâche qui lui est propre, en suivant de précieuses indications contenues dans une série de volumes imposants où se trouvent rassemblées la pensée, l'expérience, les suggestions représentant les fruits de l'intelligence, de la sagesse, de la vibrante ferveur apostolique de ce qui constitue la vraie richesse de l'Eglise catholique du passé, du présent et de l'avenir. Le Concile œcuménique ne demande pour son achèvement et pour son succès que la lumière de la vérité et de la grâce, la discipline de l'étude et du silence, la paix sereine des esprits et des cœurs. Cela pour notre partie humaine. Mais il y a aussi l'aide céleste que le peuple chrétien doit invoquer dans une vivante coopération de prière, dans un effort de vie exemplaire, qui est une anticipation et un gage de la disposition bien ferme dans laquelle se trouve chacun des fidèles d'appliquer par la suite les directives et les enseignements qui seront proclamés lors de la conclusion si désirée de ce grand événement. »

Afin d'intensifier le recours à saint Joseph pour le succès du Concile, le Pape veut en ce 19 mars 1961 que l'autel du saint à la Basilique vaticane orné d'une splendeur nouvelle « devienne un point d'attraction, un lieu de piété » pour les individus et pour les foules, puisqu'aussi bien c'est à la Basilique vaticane « que se rassembleront autour du chef de l'Eglise les membres du Collège apostolique venus de tous les points de la terre, même les plus éloignés de Rome, pour le Concile œcuménique.

» O saint Joseph ! C'est là qu'est ta place de protecteur de l'Eglise universelle. Nous avons voulu, avec les paroles et les documents de Nos Prédécesseurs immédiats de ce dernier siècle, de Pie IX à Pie XII, te tresser une couronne, en écho aux témoignages d'affectueuse vénération qui, désormais, proviennent de toutes les nations catholiques et de tous les pays de mission. Sois toujours pour nous un protecteur. Que ton esprit intérieur de paix, de silence, de bon travail et de prière au service de l'Eglise nous vivifie toujours et nous réjouisse, en union avec ton Epouse bénie, notre Mère très douce et immaculée, dans l'amour très fort et suave de Jésus, roi glorieux et immortel des siècles et des peuples. Ainsi soit-il. »

Radiomessage de la fête de Pâques, le 2 avril 1961. — (Texte italien dans *L'Oss. Rom.*, 4-5 avril 1961 ; texte français avec sous-titres dans *La Croix*, 3-4 avril 1961).

Le Christ a dit : Je suis la Résurrection et la Vie.

Vénérables frères et chers fils de Rome et du monde entier !

Une fois de plus, nous saluons la Pâque glorieuse du Sauveur Jésus. Nous venons de la célébrer sur la tombe de l'apôtre Pierre dans la vivante liturgie du rite pontifical. Elle trouve maintenant son couronnement le plus expressif

dans la bénédiction que Nous allons donner de la loggia centrale de Notre basilique, aujourd'hui plus que jamais resplendissante, face au soleil, face à l'univers.

L'usage ancien suggérait au Souverain Pontife parcourant les nefs illuminées de la grande basilique de descendre quelques instants de la *Sedia gestatoria* pour rendre hommage à la précieuse relique de la Sainte Croix en même temps qu'au voile de Véronique reproduisant le visage ensanglanté du Christ.

Depuis quelque temps le rite solennel se déroule plus rapide et plus sobre, mais non moins édifiant, ni moins pénétré de joie spirituelle.

Pendant la cérémonie de la nuit dernière, lorsque apparut la première lumière, nous nous sommes tournés vers elle en proclamant jusqu'à trois fois : « Lumen Christi, Deo gratias ». Quelques semaines avant la mort de Jésus, pendant l'entretien du maître divin avec Moïse et Elie sur le mont Thabor, c'était la même lumière qui était apparue, vive et joyeuse, au point de faire dire à Pierre : « Oh! qu'il est bon et agréable de se trouver ici. »

Je suis la Résurrection et la Vie

A quelques jours d'intervalle se présentait l'épisode de Béthanie. Nous assistions aux pleurs des deux sœurs Marthe et Marie sur leur frère Lazare, mort et déjà depuis quatre jours au tombeau. Jésus lui aussi pleure. Mais les larmes de l'ami divin laissent entrevoir des lueurs de victoire qui sont la première annonce du mystère de Pâques.

Oh! quel dialogue que celui de Jésus et de Marthe. Il donne à l'humanité, tout entière rachetée par le sang du Christ, l'assurance de la résurrection et de la vie : « Je suis la Résurrection et la Vie, celui qui croit en moi, même s'il est mort, vivra et celui qui vit et croit en moi ne mourra jamais. »

En réalité, Pâques se résume en ces mots, et son annonce solennelle fut faite à Béthanie : c'est la célébration perpétuellement renouvelée du mystère du Christ, roi glorieux et immortel des peuples et des siècles, réconfort et encouragement pour toute l'humanité rachetée par lui et destinée au triomphe éternel, mais aussi aux succès pacifiques sur cette terre dans la vie commune de l'humanité et la prospérité de l'ordre.

Signe de contradiction

Chers fils. Le rappel de ces impressions encore vives de la Semaine sainte nous rend plus confiants dans le mystère de notre frère divin, je veux dire, du Christ-Jésus, Verbe de Dieu fait homme pour nous les hommes et pour notre salut : il demeure le point de mire de la méchanceté humaine, signe de contradiction depuis tant de siècles, méprisé et rejeté, et cependant toujours glorieux et toujours vainqueur. La tristesse tente parfois d'envahir notre esprit quand il se représente les positions ambiguës et parfois terrifiantes d'un grand nombre de membres de la famille humaine, qui sont nos frères selon la nature, mais à qui, même en étant indulgents, s'applique de façon précise le dernier jugement et la dernière prière de Jésus mourant : « Père, pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font. »

Leurs cris désordonnés remplissent les villes et les campagnes, leurs inquiétudes menaçantes troublent et peinent ceux qui aiment la liberté, la justice, la vie laborieuse, respectée, bienfaisante et tranquille. Ce sont les voix qui firent le malheur des rues de Sion : « Nous ne voulons pas qu'il règne sur nous. A mort, crucifiez-le. »

Mais vous, chers fils, vous nous comprenez, Votre présence et votre participation si imposante, respectueuse et pieuse à la célébration de Pâques tempère l'anxiété et l'angoisse de celui qui porte de façon plus vive et plus sentie la responsabilité et la sollicitude du troupeau dont le Christ lui a confié le salut, — le Christ, divin pasteur des âmes rachetées par son sang.

Jusqu'à la consommation des siècles

Depuis la première Pâque chrétienne, près de deux mille ans d'histoire se sont écoulés. Combien de peuples disparus, combien de changements, combien de larmes, combien de sang. Peu de jours avant la Passion, Jésus dit à ses disciples : « Voici que s'approchent des événements douloureux me concernant. Le fils de l'homme sera maltraité, tourné en ridicule, frappé, mis à mort, mais après trois jours, il ressuscitera. »

Et il advint ainsi : il est ressuscité exactement le troisième jour. Durant les dernières heures de son séjour ici-bas, il fit les dernières prédications au sujet de son Eglise : tribulations, oppositions et même luttes plus sanglantes. Jésus cependant poursuivait : « Mais moi, j'ai vaincu le monde, je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles. Les siècles continuent leur Histoire. Et c'est une chose certaine que leur consommation représentera la gloire éternelle du Christ fils de Dieu et de tous ceux qui eurent confiance en lui : « Marthe, crois-tu cela? Je suis la Résurrection et la Vie. Le crois-tu? » Chers fils, la foi d'une humble femme a été jugée digne de représenter la foi de toute l'humanité dans le Christ Sauveur.

Continuons à faire honneur aux gloires et aux triomphes du Christ. L'enseignement et les richesses spirituelles de la fête de Pâques veulent être, cette année encore, un puissant stimulant en vue d'un effort décidé de la part de chacun de nous, d'une montée spirituelle plus ferme vers les nobles sommets auxquels nous entraînent la voix de notre conscience et les bonnes inspirations du Seigneur, — nous tenant en garde, comme nous devons le faire tous, contre les trahisons humaines, les lâchetés courantes, les infidélités individuelles et collectives à l'égard des lois les plus sacrées de la vie.

Paix, joie et libération spirituelles

C'est la Pâque du Seigneur, il est bon de le répéter. La parole de Jésus près de la tombe entrouverte de son ami : « Je suis la Résurrection et la Vie », a la même signification à Béthanie et quand elle est murmurée à l'oreille d'un chrétien sincère éprouvé par quelque tentation, il y retrouve la paix et la joie intérieure et une véritable libération spirituelle.

Oh! quelles paroles libératrices et bénies la sainte Eglise réserve-t-elle à ses fils le jour de Pâques, s'ils savent se rappeler les joies de l'innocence de leurs plus belles années : « Je t'absous de tes péchés, désormais ne pèche plus! »

Et celles-ci encore, concernant le mystère le plus élevé du sacrement de la foi chrétienne : la paix et le don du corps et du sang du Christ. Oh! la sainte communion eucharistique qui, en tout temps et pour toute âme, est une élévation vers le sommet de la vie spirituelle, la force et la croissance dans le Christ!

Vénérables frères et chers fils!

Ici, nous voulons ajouter nos propres paroles, simples, mais si cordiales et joyeuses. La bénédiction que nous allons maintenant vous donner scelle notre vœu de Pâques. Dans vos visages ouverts et pacifiques, nous découvrons la multitude de tous vos frères dans le Christ, répandus dans le monde et réunis sous les tentes de l'Eglise, Une, Sainte, Catholique, Apostolique, notre mère à tous.

Ressuscités tous par la grâce de Jésus, qui se prolonge à jamais dans notre vie spirituelle, reprenons le bon chemin dans les circonstances diverses où la divine Providence a mis chacun d'entre nous, louant et bénissant toujours le Seigneur. Veuillez accueillir encore une fois le souhait d'un témoignage de cordiale familiarité que nous aimons vous adresser dans vos propres langues pour accentuer davantage, à travers la Radio et la Télévision, la joie commune et le chœur triomphal de tous ceux qui croient au Christ ressuscité. »

Aussitôt après, Jean XXIII a répété ses vœux en français, en anglais, en espagnol, en allemand, en portugais, en hollandais, en polonais, en ukrainien, en grec, en bulgare, en russe, en serbe et en croate : « Bonnes et saintes Pâques, le Christ est ressuscité. »

Puis le Saint-Père a donné sa Bénédiction *Urbi et Orbi*, à Rome et au monde entier.

Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile œcuménique du Vatican.

Ainsi que nous l'avons fait précédemment, nous donnons ici les nominations complémentaires aux commissions conciliaires. Les dates insérées entre parenthèses renvoient au numéro correspondant de *L'Oss. Rom.*

Commission centrale.

MEMBRE : Son Em. Rév.me le card. Charles Confalonieri, secrétaire de la S.C. Consistoriale (7.4.61).

CONSEILLER : Son Exc. Rév.me Mgr François Carpino, archev. tit. de Sardique (15.2.61).

Commission des Evêques et du gouvernement des diocèses.

CONSULTEUR : Mgr Julien Gouet (10-11.4.61).

Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien.

MEMBRES : NN.SS. Valérien Meystowicz et Alexandre Gottardi (15.2.61).

CONSULTEUR : Mgr Gracieux Ceriani (10-11.4.61).

Commission des Religieux.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Joseph Urtasun, archev. d'Avignon (15.2.61).

Commission des études et des séminaires.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr François Marty, archev. de Reims (15.2.61).

CONSULTEUR : Mgr Arthur D. Pitton (15.2.61).

Commission pour les Eglises Orientales.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Ignace Ziadé, archev. de Beyrouth (9.4.61).

CONSULTEURS : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. Boleslas Sloskans, év. tit. de Cillium et Michel Doumith, év. de Sarba des Maronites (9.4.61).

Commission pour les Missions.

CONSULTEURS : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. S. Garcia, év. tit. d'Olympe (15.2.61) et Ignace Grégoire Larrañaga Lasa, év. de Pingliang (10-11.4.61).

Commission pour l'apostolat des laïcs.

MEMBRES : Mgr Godefroid Dossing et M. l'abbé Guillaume Bokker (15.2.61) et Mgr Albert Stehlin (10-11.4.61).

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Emmanuel Fernandez-Conde, év. de Cordoue (10-11.4.61).

Commission des Cérémonies.

CONSULTEURS : NN.SS. Joseph Calderari, Sauveur Capoferri, Adonis Terzariol et Horace Cocchetti. RR.PP. Ildefonse Tassi, O.S.B., et Roger Le Deault, C.S.Sp. (9.4.61).

Secrétariat pour l'union des chrétiens.

MEMBRE : M. le chan. Gustave Thils (15.2.61).

CONSULTEURS : Mgr Jean Oesterreicher et le R.P. Etienne Diebold, C.M. (15.2.61).

Bibliographie

THEOLOGIE SACRAMENTAIRE

E. H. Schillebeeckx, O.P. — *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu.* Etude théologique du salut par les sacrements. Coll. Lex Orandi, 31. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 272 p. Prix : 10,50 N.F.

Le R. P. Schillebeeckx est loin d'être un inconnu pour nos lecteurs, auxquels nous avons présenté le tome I de son grand ouvrage *De sacramentele Heilseconomie* (*N.R.Th.*, 1955, p. 871) ainsi que le livre dont nous recensons aujourd'hui la traduction par dom Kerkvoorde, O.S.B. (*N.R.Th.*, 1959, p. 731). Celle-ci a été faite sur la troisième édition néerlandaise, que nous n'avons pas eu l'occasion de présenter aux lecteurs de la revue. Le thème central du livre, on s'en souvient, est que les sacrements sont, dans et par l'Eglise, une rencontre immédiate avec le Christ continuant envers chacun de nous son œuvre rédemptrice. Autour de ce thème, qui les éclaire de l'intérieur et les unit en une remarquable synthèse, se groupent toutes les thèses traditionnelles sur l'efficacité des sacrements, leur structure, leur institution par le Christ, les conditions de validité et de réception fructueuse, le caractère et la grâce sacramentelle, la vie et la mystique sacramentelles. Ce livre se recommande à tout chrétien cultivé désireux d'approfondir sa connaissance (et sa pratique) des sacrements : il sera largement récompensé de l'effort que lui demandera cette lecture, effort que l'auteur s'est efforcé d'alléger en évitant les termes techniques non indispensables et en expliquant soigneusement les autres. Ce bel ouvrage fait désirer d'autant plus vivement la parution du tome II de *De sacramentele Heilseconomie* (dont il résume la partie spéculative) : dans ce volume, dont nous espérons pour bientôt la parution (et la traduction), l'auteur aura l'occasion, pour le plus grand profit des théologiens, de développer et de justifier pleinement plus d'un point qu'il a dû se contenter de signaler : nous songeons par exemple à la note de la page 89 où l'auteur affirme que « ... la durée (*duurzaamheid*, pérennité) concerne aussi bien l'aspect spirituel que *l'aspect corporel* du sacrifice de la Croix (nous soulignons) », ou encore à ses trop brèves indications sur le rapport entre l'efficacité « cultuelle » et la causalité instrumentale des sacrements. L. Renwart, S. J.

L. Villette. — *Foi et Sacrement. I. Du Nouveau Testament à Saint Augustin.* Coll. Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 5. Paris, Bloud et Gay, 1959, 25 × 17 cm., 334 p.

Né d'un désir de confrontation entre les doctrines catholique et protestante sur le rôle respectif de la foi et des sacrements dans l'efficacité de ceux-ci, le présent volume (qui est, croyons-nous, la première partie de la thèse de doctorat en théologie présentée en 1954 par l'auteur à l'Institut Catholique de Paris) nous livre les résultats de l'enquête exégétique et patristique à laquelle il s'est livré. Un second tome est annoncé et poursuivra la recherche pour la période scolastique et les temps modernes. Ce premier volume s'ouvre par une étude de l'Ecriture où l'auteur fait preuve d'une fort bonne connaissance des positions protestantes actuelles : la plus grande partie est consacrée à l'étude des rapports entre foi et baptême (Synoptiques, Actes, S. Paul, S. Jean). Le rôle de la prière de foi dans le sacrement des malades (S. Jacques) est brièvement examiné. De même, chez S. Jean, sont étudiées les relations entre la foi et l'Eucharistie. Le chapitre II nous introduit dans les controverses sur le baptême des hérétiques où se sont

illustrés d'une part S. Cyprien, de l'autre le Pape S. Etienne; ces pages, qui sont parmi les meilleures du livre, mettent dans une remarquable lumière l'importance accordée par les deux camps à l'aspect ecclésial du sacrement. Le chapitre III est une bonne étude des Pères grecs des IV^e^ et V^e^ siècles : la richesse de leur pensée est bien mise en valeur, sans être faussée par une systématisation indue. Enfin le chapitre IV, fort bon lui aussi, examine avec soin le rôle considérable joué par S. Augustin. Dans ses controverses contre les donatistes, puis contre les pélagiens, le docteur d'Hippone a fait franchir un pas gigantesque à la théologie sacramentaire. Il a précisé le rôle fondamental de la foi de l'Eglise, fondement de la validité objective des sacrements chrétiens, éclairé par elle les deux notions connexes de la signification et de l'efficacité des rites, établi enfin grâce à elle la nécessité et le rôle précis de la foi du sujet.

Ce beau travail, qui fait désirer une parution rapide du second volume, n'est certes pas sans défauts ni lacunes; la plus sensible (et la plus étrange, si étrange qu'on se prend à soupçonner un accident d'impression) est l'absence totale de bibliographie à la suite du chapitre III (Pères grecs); pour le reste, la bibliographie dépasse rarement 1950; enfin un secteur intéressant de la théologie orientale n'est pas ou guère exploré (rien sur les Pères des II^e^ et III^e^ siècles, quelques indications rapides sur Origène). Mais ces ombres, pour réelles qu'elles soient, ne doivent pas faire oublier la valeur de l'œuvre, d'autant plus méritoire que l'auteur faisait pratiquement travail de pionnier. Souhaitons qu'une seconde édition lui fournisse bientôt l'occasion de parachever son œuvre. L. Renwart, S. J.

P. Wegenaer, O.S.B. — *Heilsgegenwart.* Das Heilswerk Christi und die Virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. Coll. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33. Munster, Aschendorff, 1958, 25 × 17 cm., XVI-128 p. Prix : 9,80 marks.

Cette recherche de théologie spéculative comporte trois parties. La première examine, à la lumière de la scolastique et tout spécialement de S. Thomas, les principes généraux capables de fonder une présence mystérique des actes rédempteurs du Christ dans les sacrements. La seconde applique ces théories à l'Eucharistie et au baptême. La troisième enfin établit d'intéressants rapprochements entre ces données spéculatives et l'intuition fondamentale de dom Casel (plus qu'avec certaines présentations imparfaites que Casel lui-même en a parfois données). L'auteur montre d'abord que la puissance divine se rend présente et par sa causalité efficiente et par sa causalité exemplaire. Appliqué à l'œuvre salvifique historique du Christ, ceci nous donne, dans l'« instrument conjoint » de la divinité qu'est l'humanité du Christ, une présence selon la causalité efficiente et selon la causalité exemplaire. Ceci se retrouvera dans les « instruments séparés » que sont les sacrements, signes (causalité exemplaire) et causes (efficientes) bien que de manière instrumentale. A ce double titre, ceux-ci rendent présente l'œuvre salutaire historique : « La passion historique est présente *per modum causalitatis efficientis instrumentalis et exemplaris instrumentalis.* En d'autres termes, la *virtus divina,* dans la communication du salut, se sert de la passion historique comme d'un instrument, en sorte que la passion, grâce au *contactus divinae virtutis,* est présente selon sa puissance active » (p. 51). Et encore : « Dans l'Agneau qui se dresse comme immolé (Apoc. 5, 6), la passion perdure. La glorification est — et cet aspect est trop facilement négligé — achèvement et couronnement de la passion et elle appartient de ce fait à la causalité instrumentale de l'humanité du Christ. Mais notre attention ne peut pas être fixée exclusivement sur la personne de l'Homme-Dieu glorifié... la passion elle-même agit par le *contactus divinae virtutis* comme cause efficiente instrumentale, et, à la vérité, la passion historique passée. L'Homme-Dieu glorifié fait que les *mysteria carnis* nous soient actuellement présents; il nous relie à son acte sauveur historique, qui nous devient ainsi présent; nous atteignons de la sorte à la pleine participation au Christ glorieux par la participation à l'acte sauveur historique » (p. 123). Ces quelques citations montrent l'intérêt du travail présenté avec grande clarté et beaucoup d'érudition. Nul doute qu'il n'intéresse tous ceux qui

cherchent la solution de ce problème si opportunément remis en lumière par dom Casel. Nous avouons toutefois ne pas voir comment la position de l'auteur pourrait échapper aux pertinentes critiques que le P. J. H. Nicolas, O.P., adresse, dans la *Revue Thomiste*, 1958, p. 20-54, au principe même qui nous semble à la base de l'essai de dom Wegenaer : le recours à la toute-puissance divine pour rendre présents par leur action (ce qui est une véritable présence), et non pas seulement par leurs effets, les actes historiques passés du Christ : « si l'action suit l'être, elle cesse nécessairement avec l'être et il est illusoire de chercher à remédier à l'absence de l'être par la présence de l'action. » L. Renwart, S. J.

K. Rahner, S. J. — *Kirche und Sakramente*. Coll. Quaestiones disputatae, 10. Fribourg-en-Br., Herder, 1961, 22 × 14 cm., 104 p. Prix : 6,80 marks.

Cette brochure reproduit en le développant un article paru en 1955, sous le même titre, dans *Geist und Leben*. Dans une première partie, l'auteur étudie l'Eglise comme Eglise des Sacrements. L'Eglise est la permanence dans l'histoire du Christ, Verbe de Dieu incarné. Elle est donc, comme lui, présence visible de la miséricorde divine dans ce monde et mérite, comme lui et en dépendance de lui, le titre de « sacrement primordial » (*Ursakrament*). Ses démarches essentielles seront donc tout naturellement de type sacramentel. L'auteur étudie les conséquences de ce point de vue sur la compréhension de certaines affirmations traditionnelles, comme l'*opus operatum*, la reviviscence des sacrements, la nature de la causalité sacramentelle ; il consacre une trentaine de pages à l'institution des sacrements par le Christ et y défend la possibilité d'une institution implicite de certains sacrements dans l'institution explicite de l'Eglise comme visibilité historique de la grâce eschatologique. La seconde partie est consacrée aux divers sacrements : parce qu'ils sont les gestes fondamentaux de l'Eglise, ils peuvent nous aider à prendre une meilleure conscience de la nature profonde de celle-ci. Au centre se trouve l'Eucharistie, sacrement de l'unité de l'Eglise ; autour d'elle se groupent les autres sacrements, qui déploient les virtualités du sacrement primordial qu'est l'Eglise en fonction des diverses situations dans lesquelles se trouvent les hommes. Particulièrement intéressant de ce point de vue est le développement que l'auteur consacre à la recherche du lien profond entre le mariage et l'Eglise et à l'interprétation de Ep 5, où S. Paul nous présente l'union des époux comme un mystérieux symbole de l'union du Christ et de son Eglise. Comme le titre de la collection l'indique, ces pages ne visent pas à donner une réponse apodictique à tous les problèmes qu'elles soulèvent. Leur but est bien plutôt de nous faire réfléchir à des questions qui se posent et auxquelles une réponse doit être cherchée. L'auteur en propose une et suggère des lignes de recherches pour un approfondissement ultérieur du problème. Cette brochure sera précieuse à tous ceux qui s'intéressent à un approfondissement de la théologie sacramentaire.

L. Renwart, S. J.

O. Semmelroth, S. J. — *Vom Sinn der Sakramente*. Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 19 × 12 cm., 117 p.

Cette étude sur l'Eglise et les sacrements comporte quatre parties. La première, après avoir écarté deux conceptions erronées de l'Eglise (l'erreur individualiste et l'erreur collectiviste), nous montre dans celle-ci un signe, et un signe sacramentel. Le second chapitre nous décrit l'activité salutaire de l'Eglise par la parole et les sacrements ; il comporte notamment un intéressant exposé, amorce d'un livre que l'auteur annonce, sur l'efficacité propre au ministère de la parole. Dans un troisième chapitre, l'auteur étudie les sept sacrements ; il nous présente entre autres un essai original et intéressant de compréhension de leurs rapports mutuels. Au premier rang vient l'Eucharistie, parce qu'elle est le centre vital de l'Eglise et de chacun de ses membres. Les six autres sacrements, qui consacrent notre vie au culte, se divisent en deux groupes : quatre d'entre eux nous consacrent comme « offrants » : baptême, confirmation, ordre, par leur « caractère » respectif, dans lequel S. Thomas voit une participation au sacerdoce du

Christ, et pénitence, qui restaure l'exercice normal de cette capacité cultuelle chez ceux qui l'ont perdue. Quant aux deux autres sacrements, ils consacrent l'existence humaine dans sa totalité, en consacrant deux aspects, typiques l'un de notre caractère social (le mariage, cellule de base de la vie sociale), l'autre de notre caractère individuel (la mort, passage que chacun accomplit seul). Un quatrième chapitre nous montre que l'économie sacramentelle, loin de brimer la personne, la développe au contraire : la grâce qu'offrent les sacrements n'est pas autre chose qu'un appel personnel de Dieu à un dialogue d'amour. Puissent ces réflexions, basées sur une théologie solide, aider de nombreuses âmes, dans l'Eglise et au dehors, à mieux comprendre le sens et la valeur de nos sacrements.

L. Renwart, S. J.

B. Leeming, S. J. — *Principes de théologie sacramentaire.* Coll. In lumine fidei. Paris, Mame, 1961, 20 × 13 cm., LXXIV-941 p. Prix : 43,19 N.F.

Cette adaptation française de l'ouvrage paru en anglais en 1956 (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 1032) a été revue par l'auteur, qui a tenu compte, pour le texte et la bibliographie, des ouvrages parus dans l'entre-temps. C'est un traité fortement structuré dont la précision scolastique s'allie à une remarquable connaissance des diverses écoles catholiques et de leurs tendances, ainsi que des points de vue orthodoxes et protestants. Ses six sections étudient : les sacrements et la grâce — le caractère sacramentel — la causalité sacramentelle — l'institution par le Christ — les conditions exigées du ministre — l'économie sacramentaire. Par la solidité de sa doctrine, ses nombreuses citations, son abondante bibliographie, ce livre constitue un excellent exposé, accessible aux laïcs cultivés, de la théologie des sacrements ainsi qu'un bon instrument de travail pour le théologien de profession, auquel un index détaillé facilitera la consultation de l'ouvrage. S'il nous est permis d'émettre une suggestion en terminant, nous souhaiterions que l'auteur intègre davantage dans une prochaine édition le rôle primordial de l'Eglise dans l'économie sacramentaire, rôle que plusieurs études récentes ont si heureusement remis en lumière.

L. Renwart, S. J.

A. G. Martimort. — *Les signes de la nouvelle alliance.* Coll. Horizons de la catéchèse. Paris, Ligel, 1960, 23 × 14 cm., 426 p. Prix : 12,50 N.F.

Rédigé d'abord à la demande des Frères des Ecoles Chrétiennes, qui désiraient un cours de théologie sur les sacrements à l'usage de leurs jeunes religieux en formation, ce manuel a visé à un exposé doctrinal solide, mais dépouillé d'une technicité trop poussée. Un premier chapitre nous donne une vue d'ensemble sur les sacrements, signes sacrés, actes du Christ dans l'Eglise et par son ministre, et comme tels efficaces des dons divins qu'ils signifient. Le second chapitre traite de l'ordre, mis à cette place pour deux motifs : cinq sacrements sur sept requièrent du ministre le caractère sacerdotal (épiscopal ou presbytéral), de plus c'est l'ordre qui explique et fonde la structure hiérarchique de l'assemblée liturgique, dont les sacrements sont l'élément essentiel ; aussi l'ordre est-il traité ici et sous l'aspect juridiction et sous celui du pouvoir d'ordre. Le chapitre III est consacré aux sacrements de l'initiation : baptême, confirmation et Eucharistie, considérée sous son aspect de terme de l'initiation chrétienne. Les autres aspects de ce sacrement sont étudiés dans le chapitre IV, dont les diverses sections exposent la « liturgie évangélique » (première partie de la messe), la « liturgie eucharistique » (deuxième partie de la messe — le *sacramentum tantum*), le mystère eucharistique (présence réelle, sacrifice, anticipation du royaume céleste — la *res et sacramentum*) et la grâce eucharistique (*res sacramenti*). Viennent ensuite trois chapitres consacrés à la pénitence (pour laquelle l'auteur adopte la position thomiste qui fait des actes du pénitent la matière même du sacrement), à l'onction des malades (à lui seul, le titre indique quelle est la théorie qui a les préférences de l'auteur), enfin au mariage (étudié corrélativement avec la virginité chrétienne). Ce qui distingue ce traité des manuels classiques, c'est la place très large faite

par l'auteur à la liturgie et à la catéchèse biblique. Ce sont elles qui lui servent de point de départ pour ses exposés, que cette manière de faire rend très concrets et très vivants. L'auteur, professeur de liturgie à la Faculté catholique de Toulouse et directeur du Centre de Pastorale Liturgique, parle ici en maître et le fait avec une compétence remarquable.

Cependant, il nous faut bien constater que les aspects proprement doctrinaux (et même exégétiques) de l'ouvrage « ne répondent malheureusement pas au même souci de qualité » (pour reprendre une formule de l'auteur, p. 191). Que l'on en juge. A propos de l'Eucharistie, nous lisons p. 267 (cfr encore p. 320) que « c'est la loi même de ce sacrement (et non pas un simple précepte) qu'il soit précédé du pardon de l'Eglise pour les fautes qui nécessitent d'y recourir (Concile de Trente, sess. 13, chap. 7... et can. 11...) ». Si nous ouvrons l'*Histoire des Conciles* de Héfelé-Leclercq au tome XI, 1, nous lisons, à propos des mêmes passages : « Les Pères de Trente semblent bien ne voir dans l'obligation de se confesser avant la communion qu'un précepte ecclésiastique » (p. 268 - A. Michel). Une note marquant que l'auteur avançait une opinion (défendable certes), non la doctrine même de l'Eglise, eût été utile. Il est vrai que l'auteur écrit ailleurs : « L'Eglise estime que, pour la validité de l'Eucharistie, il suffit qu'un prêtre... prononce sur du pain et du vin le récit de la Cène... » tout en reconnaissant en note que cette exigence du *récit* est l'opinion du P. de la Taille (p. 222).

Certes ces quelques imperfections tiennent à des formulations elliptiques, à des phrases trop rapidement écrites, sous lesquelles le lecteur informé par ailleurs n'a pas de peine à retrouver ce que l'auteur a voulu dire (et qui peut se soutenir, même quand c'est une opinion discutable), mais son ouvrage est précisément destiné à être un manuel, et donc à être mis entre les mains de débutants qui, eux, n'ont pas cette information. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de signaler ces défauts, que l'auteur n'aurait nulle peine à faire disparaître d'une prochaine édition, réalisant ainsi un manuel qui serait alors recommandable à tous points de vue, ce qu'il est déjà, redisons-le en terminant, du point de vue catéchétique.

L. Renwart, S. J.

G. Rambaldi. — *I Sacramenti.* I. *Battesimo, Cresima, Ordine, Eucarestia.* Coll. Biblioteca di scienze religiose, Sezione I. Teologia, 11. Brescia, Morcelliana, 1961, 19 × 12 cm., 272 p. Prix : 800 lires.

Un chapitre d'introduction générale étudie les sacrements dans leur ensemble et groupe les développements traditionnels autour du thème « Jésus nous sanctifie dans l'Eglise par les sacrements ». Sont ensuite examinés le baptême, la confirmation, l'ordre et l'Eucharistie. Un second volume traitera des autres sacrements. Ce manuel, destiné à des laïcs cultivés, a en général tenu grand compte du renouveau qui s'est manifesté ces dernières années en théologie sacramentaire : si l'auteur nous semble avoir moins bien intégré les éléments valables de la théorie « mystérique » (Casel), on sera heureux de voir la place importante qu'il accorde à la théologie biblique et au rôle primordial du Christ et de l'Eglise. Très sagement aussi, il a omis l'exposé de controverses qui intéressent les spécialistes plus que le grand public, comme sont la querelle de l'intention « externe » ou « interne » ou la sacramentalité de l'épiscopat. Il nous permettra — ce n'est qu'un détail — de regretter que, parlant du sort des enfants morts sans baptême, il ait après tant d'autres commis l'erreur d'attribuer à certains auteurs l'idée d'un choix personnel *après* la mort. Comme l'avait déjà fait remarquer le R. P. Van Roo, que l'auteur cite à plusieurs reprises, les défenseurs les plus pondérés de cette hypothèse ont toujours tenu qu'il s'agissait d'un choix à l'*instant même* de la mort, opinion contre laquelle ne peut valoir « qu'au point de vue théologique, elle a le grave défaut d'être contraire à la doctrine unanime et constante de l'Eglise qui maintient que la mort est le terme de la possibilité de mériter ou de démériter » (p. 101). Nous serions heureux que l'auteur, lors d'une prochaine édition, rectifie son texte sur ce point, petite imperfection, redisons-le, dans un bel et bon livre.

L. Renwart, S. J.

H. Sanson, S. J. — *Pratique des sacrements*. Le Puy, X. Mappus, 1960, 19 × 14 cm., 216 p. Prix : 8,40 N.F.

Rédigées à l'occasion de prédications, de récollections, de causeries, ces réflexions, de caractère plus pratique que spéculatif, ne visent pas à nous donner en français un traité sur les sacrements. Supposant plutôt ce bagage élémentaire que tout chrétien doit (ou devrait) avoir retenu de sa formation religieuse, l'auteur s'adresse aux laïcs, aux adultes surtout, désireux d'approfondir leur compréhension des sacrements pour y participer de façon plus vivante et ainsi nourrir leur vie spirituelle. Mais cette solide théologie et cette profonde compréhension de l'économie sacramentaire et de sa place dans l'ensemble du donné chrétien, s'ils ne sont nulle part exposés systématiquement, sont partout sous-jacents A cette robuste armature s'unit une pénétrante observation qui a su déceler et ose aborder franchement les difficultés, les objections, formulées ou non, auxquelles se heurte chez tant de chrétiens la pratique des sacrements. L'auteur ne se contente pas de résoudre ces problèmes au plan théorique, il cherche encore à suggérer des moyens de les surmonter en pratique. C'est le sens des « examens » qui suivent chacun des principaux développements de cette étude : ce ne sont pas à proprement parler des examens de conscience, mais les thèmes qu'ils énoncent brièvement sont autant d'invitations à une réflexion riche de conséquences pratiques. Ces pages nous paraissent aptes à rendre grand service aux chrétiens soucieux d'approfondir et d'intensifier leur vie sacramentelle. A tous ceux qui doivent parler des sacrements, elles fourniront en outre matière à de nombreuses et solides instructions. L. Renwart, S. J.

L. Vischer. — *La Confirmation au cours des siècles*. Contribution au débat sur le problème de la confirmation. Coll. Cahiers théologiques, 44. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 24 × 16 cm., 92 p. Prix : 5,50 frs.

Cette étude a d'abord été rédigée en vue de faciliter les délibérations de la commission instituée en juin 1955 par le Synode de l'Eglise réformée du canton de Schaffouse pour « étudier à fond les graves problèmes que pose la pratique actuelle de la confirmation ». L'auteur, pour donner des bases solides à sa recherche, examine d'abord la pratique de l'Eglise ancienne (distinction progressive du baptême et de la confirmation, enseignement religieux, baptême des adultes et baptême des enfants), puis la doctrine et la pratique médiévales, ensuite l'attitude des Réformateurs face à la confirmation, enfin l'instauration et le développement de la cérémonie de confirmation dans les Eglises protestantes et les problèmes qui en sont résultés. Par manière de conclusion, l'auteur dégage les directions dans lesquelles une pratique doctrinalement fondée lui semble pouvoir s'engager avec fruit. Le théologien catholique lira avec intérêt cette brochure où il trouvera une présentation sereine des points de vue protestants en cette matière.
L. Renwart, S. J.

PATROLOGIE

ÉTUDES

C. Pera, O.P. — *Genesi del pensiero cristiano*. Rome, Presbyterium, 1958, 18 × 13 cm., 212 p.

Editées par des mains amies et sous leur forme assez lâche de notes de cours hâtivement composées et non destinées à la publication, ces leçons, professées autrefois par le P. Pera devant ses étudiants en théologie de S. Maria delle Rose à Turin, ne se laissent guère intégrer dans l'une des catégories habituelles de nos manuels : ni patrologie, ni histoire des dogmes, ni théologie historique. Plutôt qu'une histoire ordonnée de la pensée théologique chrétienne des quatre premiers siècles (de laquelle d'ailleurs les auteurs latins et bon nombre de grecs sont exclus) le volume présente un curieux amalgame de notes, d'analyses ou d'obser-

vations doctrinales, méthodologiques, littéraires et autres souvent intéressantes et originales (par exemple sur Denys l'Aréopagite) qui révèlent un esprit ouvert, sagace, et chercheur, très personnel mais, peut-être aussi, insuffisamment plié à la rigueur d'un travail strictement ordonné, méthodique et scientifique. Œuvre inachevée, dirions-nous, non seulement dans sa présentation, mais aussi dans son fond même, susceptible si on la consulte de stimuler, mais insuffisante pour convaincre.

Ch. Martin, S. J.

M. Harl. — *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Coll. Patristica Sorbonensia, 2. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 23 × 14 cm., 402 p.

La monographie de M^me^ Harl s'efforce de déterminer la position doctrinale prise par Origène, dans une question sotériologique assez limitée, celle de la fonction révélatrice du Verbe incarné. Ce problème a vivement préoccupé le théologien d'Alexandrie durant toute sa vie, en particulier à cause de ses incidences philosophiques (le transcendant peut-il se « révéler » par le moyen de la chair?), quoique plutôt à l'instar de ces constantes ou lignes de fond qui affleurent en toute occasion à la surface de la pensée sans pour autant se voir traitées *ex professo* et d'une manière systématique. Aussi l'enquête de M^me^ Harl a-t-elle dû porter sur l'ensemble des écrits d'Origène. La récolte des textes a été des plus satisfaisantes, mais leur élaboration a réclamé un effort considérable d'analyse, de confrontation minutieuse et surtout de regroupement. M^me^ Harl a poussé le scrupule jusqu'à étudier l'œuvre d'Origène dans l'ordre chronologique de sa parution depuis le *De principiis* et le commentaire *In Iohannem* jusqu'au *Contra Celsum* dans l'espoir secret, mais plutôt démenti par les faits, de pouvoir mieux noter les cheminements de sa pensée. Mais pouvait-on en espérer découvrir de véritables quand, dès les premières œuvres s'esquissent déjà nettement le système philosophico-théologique et les tendances intellectuelles fondamentales de réflexion religieuse dont il ne se départira jamais? L'homme créé à l'image de Dieu (c'est-à-dire doué d'une âme spirituelle ornée des dons divins) mais déchu, retrouvera sa ressemblance primitive lorsqu'il aura repris sa place dans l'ordre et la soumission. Dieu l'aide à cette fin : « L'œuvre de son éducation est confiée économiquement au Christ et à l'Esprit, et cela se réalise dans l'histoire ». Là se noue la fonction révélatrice du Verbe incarné. A travers son humanité, et sa chair en particulier, qu'Origène est loin de nier ou d'ignorer, mais dont sa pensée philosophique tend à minimiser l'importance révélatrice et sanctificatrice et auxquelles il attribue surtout valeur de signe, de symbole, de stimulant, de modèle dans l'action et dans la vie, nous atteindrons le Verbe, et parce que le Verbe est à l'image du Père, par notre vie dans le Verbe, médiatement, le Père Lui-même. Sa chair et ses actions humaines, par nature, voilent plutôt qu'elles ne révèlent. Mais c'est parce qu'elles signifient, symbolisent, enseignent, exhortent et réalisent qu'elles nous aident à pénétrer à l'« intérieur », à entrer en contact avec le Verbe, à nous soumettre à sa pédagogie et à l'action de l'Esprit. L'accent de tout notre effort intellectuel, ascétique et spirituel doit donc être mis sur la perception *intérieure* du Verbe incarné, la soumission à son action, la participation à sa vie et à son Esprit. Le principe qui est à la base de cette vision des choses déborde, et largement, l'étroitesse d'un problème ou d'un thème théologique, moral et spirituel. C'est une vue philosophique des rapports Dieu - Verbe - âme - monde, à tendance platonicienne, largement répandue alors, du moins dans les milieux intellectuels. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de la retrouver, comme distillée, dans toute la pensée d'Origène et jusque dans sa conception et sa pratique de l'exégèse, car, comme la chair et le corporel de l'homme qui lit l'Ecriture, la littéralité du texte et de l'histoire qu'il lit, sans être démunie de valeur, n'est avant tout cependant que signe, symbole, stimulant destiné essentiellement à l'aider à pénétrer dans les profondeurs du sens intérieur et mystique que le Verbe y a mis et dont le croyant doit avant tout se nourrir. Christianisme assez « marginal » et personnel, estime M^me^ Harl, pour ne rien dire des grossières erreurs (sur la préexistence des âmes, etc.) que l'Eglise lui a par la suite reprochées et qu'elle a condamnées mais qui, si on y regarde mieux, ne sont que périphériques et accidentelles par rapport à cette perspective que nous venons de décrire.

« Marginal », oui peut-être, si l'on entend par là, christianisme d'*élite* qu'il n'est pas donné à tous les chrétiens de vivre, parce que tous ne vivent pas comme Origène, dans les profondeurs d'une vie intérieure que la vigueur exceptionnelle de sa philosophie religieuse lui a permis de creuser à l'extrême. Mais nous ne voyons pas en quoi, ce christianisme, tout fait d'intériorité et de contact direct avec le Verbe de Dieu, et par Lui, avec son Père, serait en soi dommageable, et encore moins condamnable. Ne conduit-il pas l'homme, en ce qu'il possède de plus spirituel à l'épanouissement de sa finalité globale, naturelle et surnaturelle? Condamnable, il le serait sans doute s'il déniait non seulement toute valeur réelle révélatrice mais encore et surtout rédemptrice et sanctificatrice à l'humanité du Christ, à sa vie et à sa mort expiatrice. Mais nous savons par plus d'un indice que sa pensée, si elle y inclinait peut-être, n'allait pas jusque-là. Encore serait-on heureux de savoir jusqu'où elle allait, et de posséder, sur cet aspect de la théologie d'Origène, une enquête aussi bien documentée et aussi savamment menée que celle de M^me^ Harl sur sa fonction révélatrice. Plus d'un estimeront, et sans doute avec raison, le christianisme d'un S. Irénée, plus ecclésial, plus biblique, et parce que moins imprégné de philosophie, plus humain, en ce sens tout au moins de mieux adapté à l'immense majorité des croyants, sans pour autant se trouver privé de son admirable fécondité surnaturelle et sanctificatrice. Mais Origène, à la suite de S. Justin et de Clément d'Alexandrie, comme eux philosophe et imbu de mentalité platonicienne, se trouvait engagé dans une lignée traditionnelle différente. Ces considérations que nous suggère la lecture du bel ouvrage de M^me^ Harl, que nous n'avons pu malheureusement qu'esquisser, nous ont conduit, on le voit, bien au-delà de la fonction révélatrice du Verbe Incarné. Dans le fait, c'est au problème d'Origène lui-même, de son tempérament intellectuel, religieux, théologique et philosophique que nous nous sommes heurté. Tant il est vrai que rien en lui ne peut se résoudre sans avoir été auparavant confronté avec sa personnalité même. Incontestablement l'ouvrage de M^me^ Harl nous a aidé à découvrir celle-ci. Mais est-il possible d'étreindre dans son ensemble un être aussi vigoureux, aussi exceptionnel et d'une vitalité aussi débordante que le grand théologien d'Alexandrie? Ch. Martin, S. J.

ORIGÈNE. — *Esprit et feu.* II. *Le Christ, Parole de Dieu.* Edit. U. VON BALTHASAR. Coll. Epiphanie. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 18 × 12 cm., 268 p. Prix : 9,90 N.F.

Deuxième volume de la série *Esprit et feu* (sur le premier, *L'âme*, cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 1003). Le recueil *Esprit et feu* a d'abord été publié en allemand sous le titre *Geist und Feuer*. Il est constitué par un ensemble d'extraits d'Origène avec courte introduction et rapide commentaire, et vise à mettre en valeur les thèmes les plus caractéristiques de la pensée du maître, surtout sa pensée spirituelle. Le deuxième volume est intitulé *Christ, Parole de Dieu*. Sujet de choix, favori, d'Origène, dont l'abondance des motifs n'a d'égal que leur profondeur spirituelle. Le Christ, Parole de Dieu, c'est le Verbe Image du Père, c'est la Parole créatrice du monde manifestation des magnificences divines, c'est aussi la Parole inspiratrice des Ecritures par qui Dieu parle à la Terre, c'est la Parole incarnée, achèvement de l'Ancienne Alliance et point de départ de la Nouvelle, qui nous prêche par sa vie et sa passion, et qui prolonge son message dans l'Eglise, son corps mystique. Expression fidèle des tendances générales théologiques et spirituelles d'Origène, ces pages sont susceptibles de faire du bien, à qui les lira, surtout si, par ailleurs, il tempère ce que l'interprétation allégorique et mystique qui se manifeste en ces textes peut parfois avoir d'excessif. Ch. Martin, S. J.

H. CORNÉLIS, O.P. — *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Institutum Salicetanum (Le Saulchoir). Extrait de *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 43 (1959), p. 32-80 et 201-247. Paris, Vrin, 1959, 25 × 16 cm., 96 p.

Origène est persuadé que les réalités visibles ont pour destinée de nous guider vers les invisibles, seules douées de vérité et de valeur divine. Aussi les conditions spatiales et temporelles dans lesquelles chaque *logikon* doit conduire son action sont pour lui « la traduction providentielle d'une situation morale en situation matérielle qui la manifeste et la sanctionne ». Pour entrer dans l'univers moral d'Origène, et spécialement pour éclairer les points controversés de son eschatologie — corps de résurrection et succession indéfinie des éons — il est donc indispensable de s'initier au fonctionnement de son univers physique. C'est à ce travail préalable que l'auteur a consacré sa thèse de doctorat, rendant ainsi un précieux service à tous ceux qui s'intéressent à celui dont l'œuvre et les méthodes ont profondément marqué la théologie des Orientaux. L. Renwart, S. J.

J. Stelzenberger. — *Conscientia bei Augustinus.* Studie zur Geschichte der Moraltheologie. Paderborn, F. Schöningh, 1959, 24 × 16 cm., 184 p. Prix : 14 marks.

Monographie au thème strictement limité : la signification du terme *conscientia* (grec : syneidèsis) chez S. Augustin. Très rare dans ses premiers écrits, qui sont surtout d'allure philosophique, l'expression se retrouve plus fréquemment dans les œuvres théologiques, en particulier en deux ouvrages de la controverse donatiste, le *Contra litteras Petiliani* et le *Contra Cresconium*, ainsi que dans les *Enarrationes in psalmos*. La signification de *conscientia* est chez S. Augustin presque toujours accompagnée d'une préoccupation religieuse. Elle est souvent mise en relation avec Dieu, qu'il s'agisse d'une connaissance de Dieu ou d'un rapport de l'homme à Dieu en face de qui il se trouve toujours. En somme, si nous comprenons bien la nuance fondamentale du terme, la *conscientia* est pour l'homme ou l'être conscient l'« intériorité religieuse psychologiquement consciente » de soi, ainsi que de ses relations et de ses attitudes envers autrui. Elle atteste, juge, confirme, encourage, porte ou rend témoignage. L'expression se nuance aussi souvent d'un sens de moralité. Mais ce n'est pas toujours nécessairement le cas. Ainsi dans les écrits antidonatistes la *conscientia* signifie l'état d'âme (quel qu'il soit) de celui qui baptise ou reçoit le baptême. Cette *conscientia* n'intervient pas dans la validité du baptême conféré. Mais dès que la *conscientia* entre en contact avec les normes de la moralité, c'est-à-dire avec la loi intérieure placée en l'homme, elle se rend compte de la valeur morale des actes à poser ou à éviter. Elle devient ainsi juge de ce qui moralement doit ou ne doit pas être fait ; elle lie l'action à la moralité, et l'action bonne ou mauvaise une fois posée sous son impulsion ou du moins avec son accord, elle en porte elle-même la responsabilité (la bonne ou mauvaise conscience). Enfin, l'homme possède par elle la possibilité de rentrer en soi (examen de conscience) et ainsi de se juger. Ce qu'il y a lieu surtout de retenir de cette analyse, nous semble-t-il, c'est d'abord le caractère spécifiquement *religieux* donné au terme *conscientia* par S. Augustin. Mais c'est aussi la variété des nuances dont est affecté chez lui l'usage du terme. A vrai dire on n'en sera pas étonné. S. Augustin n'est-il pas le Père de l'Eglise qui a pénétré jusqu'aux plus profonds replis de l'âme humaine, c'est-à-dire justement ceux qui en bordent de plus près la «conscience» ?
Ch. Martin, S. J.

S. Blomgren. — *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Milevе.* Coll. Acta Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis, 5. Stockholm, Almkvist & Wiksell, 1959, 25 × 16 cm., 70 p. Prix : 10 cour.

Essai de solution d'une question d'authenticité. Elle affecte cinq passages du septième livre de l'ouvrage publié par Optat de Milève en réponse aux attaques de l'évêque donatiste Parmenianus de Carthage (Edit. Ziwsa, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXVI, pp. 159-163, 165-167, 168, 170 et 171). Ces textes ne sont fournis que par un seul manuscrit, aujourd'hui perdu, le *cod. Tilianus* et leur teneur assez insolite accroît le doute. L'authenticité, défendue par Ziwsa et Wilmart, a été rejetée par Dupin, Petschenig, Vassall-Phillips et Monceaux. Contenu, langue et style, *cursus* rythmique, citations bibliques sont successivement comparés par

Blomgren avec la partie certainement authentique de l'œuvre. Le jugement final reste indécis. D'une part, réelles ressemblance et parenté en de nombreux points avec le texte authentique, d'autre part aussi cependant, différences assez nettes, particulièrement dans la langue et le *cursus*. On ne peut donc exclure la possibilité d'attribution à Optat lui-même. Et si on ne le fait pas, il faut convenir que l'auteur était particulièrement familiarisé avec son style et l'a imité avec grand soin... Ch. Martin, S. J.

W. Hafner, O.S.B. — *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti.* Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare. Coll. Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 23. Munster, Aschendorff, 1959, 25 × 17 cm., xx-158 p., 3 taf., 9 Beil. Prix : 19,80 marks.

L'effort de dom Hafner s'est concentré sur une question de critique textuelle, mais ses conclusions, si on les adopte, sont de nature à modifier quelques-unes de nos vues sur le monachisme bénédictin aux VIII[e] et IX[e] siècles. C'est à cette époque qu'apparaissent les premiers commentaires sur la Règle. Traube en avait déjà signalé plusieurs et souligné leur intérêt. Trois en particulier avaient, en passant, retenu son attention, l'un qu'il estimait le plus ancien et attribuait à Paul diacre devenu moine au monastère de Civate en Italie du Nord avant la conquête de la Lombardie par Charlemagne (774), un deuxième qu'il considérait comme une transcription faite par un élève, de l'enseignement oral de l'abbé Hildemar, lui-même influencé par Paul diacre, enfin, un troisième, apparenté au précédent, dû à un certain Basile, et qui serait, lui aussi, dérivé du même enseignement d'Hildemar. Dom Hafner a réexaminé à fond tout le problème. Il a relevé, décrit, comparé et groupé tous les manuscrits de ces trois commentaires, édité en synopse avec les passages apparentés des deux premiers, le troisième resté inédit, et les conclusions de ses très minutieuses analyses se sont avérées bien différentes de celles de Traube. Les trois commentaires ne sont que trois rédactions de l'enseignement oral unique d'Hildemar (vers 850), mises sur pied par des disciples et par la suite remaniées en commentaires. Ainsi donc Paul diacre n'aurait plus rien à voir en toute cette affaire et du même coup, son séjour à Civate serait mis en question. Il y aurait lieu aussi de reculer jusque vers 817 l'apparition du premier commentaire connu de la Règle, celui de l'abbé Smaragde, qui, et sur ce point Hafner est d'accord avec Traube, n'a rien à voir directement avec celui d'Hildemar. La place, déjà honorable, d'Hildemar dans l'histoire littéraire médiévale se trouve confirmée, sa position dans la grande réforme monastique amorcée par Benoît d'Aniane, pourra mieux être étudiée et jugée. Ces observations, et plusieurs autres encore, montrent la richesse des conclusions de dom Hafner. Reste à savoir si la critique, qui suivit Traube assez aveuglément, il faut le reconnaître, ne sera pas cette fois davantage mise en garde, et acceptera sans réticence la nouvelle solution proposée. Ch. Martin, S. J.

PHILOSOPHIE

W. Keilbach. — *Einübung ins philosophische Denken.* Munich, M. Hueber, 1960, 21 × 15 cm., 180 p. Prix : 7,80 marks broché ; 9,80 marks relié.

Véritable *Ein-übung*, ce livre initie les *débutants* à l'exercice *pratique* de la philosophie. Il aidera à réfléchir tous les étudiants soucieux de ne pas s'isoler dans leur « spécialisation ». Il aidera les scolastiques à ne pas se couper de la pensée contemporaine : les derniers chapitres sont consacrés à S. Thomas et au thomisme, à la scolastique, à la philosophie moderne, au danger de la spécialisation à outrance.

L'auteur aborde toutes les questions importantes. Peut-être s'arrête-t-il trop longuement à la querelle entre molinistes et bañéziens. Peut-être se satisfait-il aussi trop facilement d'une division aristotélico-wolfienne de la philosophie. Il possède,

de la philosophie occidentale, une connaissance vaste et sûre. Le choix des références bibliographiques est fort heureux. Partant du « bon sens », il procède de manière sobre, simple et claire. Son rôle n'est pas d'approfondir. Peut-être eût-il pu faire pressentir davantage les approfondissements ultérieurs appelés par ses réponses, élémentaires, aux problèmes des rapports entre métaphysique et science, entre théologie et philosophie, etc. A. Hayen, S. J.

G. Van Riet. — *Problèmes d'épistémologie*. Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 24 × 16 cm., VI-425 p. Prix : 150 frs.

Ce volume rassemble des études qui ont paru dans la *Revue Philosophique de Louvain* ou qui ont été proposées dans des congrès philosophiques. L'auteur reconnaît qu'elles ne forment pas un tout organique et ne couvrent pas dans son intégralité le champ de l'épistémologie; elles n'envisagent même pas de façon méthodique les questions principales auxquelles l'épistémologue s'efforce de répondre. Ce sont des recherches poursuivies dans quelques régions essentielles à la lumière des grands principes de la doctrine thomiste de la connaissance. Les deux premières études sont d'ordre historique : l'une envisage la notion centrale du réalisme thomiste, l'abstraction; l'autre, la sensation externe ou plus exactement à propos de la sensation, la nature et les limites d'une interprétation ontologique du connaître. La troisième et la quatrième étude introduisent une confrontation du réalisme thomiste et de la pensée moderne, selon les interprétations diverses de Mgr L. Noël et de M. E. Gilson. Les études suivantes s'engagent délibérément dans la voie de la confrontation avec les formes les plus actuelles de la recherche philosophique. On en jugera par les titres : *Philosophie et existence. A propos de « L'être et l'essence », de M. Etienne Gilson*; *Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne*; *L'évidence*; *Histoire de la philosophie et vérité*; *Le problème moral et son épistémologie particulière*; *Idéalisme et christianisme. A propos de « La philosophie de la religion » de M. Henry Duméry*; *Philosophie de la religion et théologie. A propos de « Foi et Institution » de M. Henry Duméry*; *Mythe et Vérité*.

Ce sont là de grandes questions que l'auteur traite sans aucun dogmatisme, mais au contraire avec une belle largeur de vues, appuyée sur une égale connaissance de la tradition philosophique du moyen âge et des formes diverses de la pensée moderne. L'auteur excelle à présenter avec clarté la pensée d'autrui, à la discuter avec le respect et la précision désirables, à en retenir toute la vérité qu'elle recèle, mais aussi à marquer les prolongements ou les redressements qu'elle lui paraît appeler. C'est là une tâche permanente de la philosophie chrétienne dont il s'acquitte avec un mérite qui lui vaudra la reconnaissance de ses lecteurs. A. Thiry, S. J.

A. De Waelhens. — *Existence et signification*. Louvain, Nauwelaerts, 1958, 20 × 13 cm., 292 p. Prix : 145 frs.

L'auteur a rassemblé dans ce volume onze études fort diverses d'aspect mais dont l'unité d'inspiration, dit-il, paraît évidente. Certaines d'entre elles sont des comptes rendus développés de travaux récents de Maurice Merleau-Ponty, d'Eric Weil ou de Jeanne Delhomme. D'autres au contraire témoignent des recherches plus personnelles par lesquelles l'auteur s'efforce de prolonger l'effort de Husserl dans le sens indiqué par Merleau-Ponty. Elles attestent avant tout l'influence grandissante de Hegel dans ce secteur de la pensée, un Hegel qui ouvre de grandes espérances mais aussi qui résiste à l'alliance husserlienne par son insistance sur le caractère constituant de la conscience et sa prétention à ériger la philosophie en savoir absolu. La comparaison instituée par l'auteur entre *Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne* présente un intérêt particulier à cet égard, de même que l'étude sur la *Signification de la phénoménologie*. A travers ces articles écrits dans une langue méritoirement claire, on pressent d'ailleurs les traits majeurs d'une philosophie personnelle dont on espère qu'elle nous sera bientôt offerte. « Il s'agit, dit l'auteur, de comprendre pourquoi la *ren-*

contre indissociable de ce qui est et de « l'intention » que je suis constitue l'origine première ou ultime de toute expérience. C'est ce que nous avons voulu viser en parlant d'*existence* et de *signification* ». A. Thiry, S. J.

J. Moreau. — *La conscience et l'être.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1958, 23 × 14 cm., 160 p.

L'auteur de ce livre avoue un peu d'humeur à l'égard des modernes qui méconnaissent ou ignorent les grands systèmes du passé, estiment que l'homme de l'ère atomique se doit de leur rompre en visière et, tel Deucalion, de tout recommencer à partir de zéro. Au lieu de céder à la mode qui veut que la phénoménologie ouvre une ère absolument nouvelle, il entreprend de l'assimiler à la substance de la *philosophia perennis*. Pour lui, le jargon phénoménologique ne peut tenir lieu de réflexion originale et, par une enquête qui remonte aux sources grecques de la philosophie, il décrit le sort que connaît la fameuse notion d'intentionalité à travers le débat séculaire du réalisme et de l'idéalisme. C'est ainsi qu'il cherche une réponse à la question soulevée par Platon : comment assurer à la connaissance un objet et un objet qui est? L'objet de la connaissance est présent à notre esprit et cependant il a une réalité en dehors de notre esprit. Le perceptionnisme ne voit aucune difficulté dans la conjonction de ces deux affirmations, mais Malebranche en découvre la contradiction qu'il s'efforce d'éviter en recourant à un double réalisme, celui de l'idée et celui de la chose. Dans une philosophie d'inclination idéaliste, il dénonce l'étroitesse d'un idéalisme qui prétendrait exclure la transcendance ontologique. Pareillement Kant, tout en soutenant un idéalisme transcendantal, entreprend la réfutation d'un idéalisme dogmatique pour qui la réalité n'excéderait pas le phénomène. Il semble à l'auteur qu'on peut dégager de son œuvre, notamment de sa *Réfutation de l'idéalisme*, une solution du problème de l'intentionalité que s'efforce de retrouver laborieusement la phénoménologie contemporaine. Une fois que l'épochè transcendantale, renouvelant le doute cartésien, a converti tous les objets des sens en phénomènes, Husserl s'applique à fonder l'objectivité de la connaissance par une doctrine de la constitution. Mais cette phénoménologie transcendantale ne satisfait point Heidegger pour qui les objets de la connaissance doivent avoir un fondement dans l'être, pour qui la gnoséologie ne peut s'entendre qu'au sein d'une ontologie. Or ce qui caractérise la pensée phénoménologique, au niveau de la gnoséologie comme à celui de l'ontologie, c'est le soin qu'elle prend de dissiper le réalisme de l'idée comme celui de la « chose en soi » étrangère à la conscience, ce qui revient à dissoudre l'obstacle qui séparait l'aporie de l'intentionalité, formulée chez Malebranche, de la solution qu'elle reçoit chez Kant.

Finalement l'auteur en vient à comparer audacieusement l'effort de Plotin à celui de Heidegger en sa critique de Husserl. Il met en rapport la distinction plotinienne de l'être (ou étant) et de l'absolu qui est au-delà de l'étant, avec ce que Heidegger appelle la différence ontologique. Au terme d'analyses précieuses, il conclut que la philosophie néoplatonicienne fournit la clé du problème de l'intentionalité et de son interprétation dans l'ontologie heideggérienne. Il s'étonne dès lors que Heidegger qui torture les textes de Parménide et d'Héraclite ne se réclame jamais du néoplatonisme! Il n'est pas certain que les rapprochements de l'auteur convainquent tous également, mais personne ne refusera à son livre la lucidité critique et l'érudition avertie, jointes à une belle indépendance de pensée.
A. Thiry, S. J.

L. Rasolo, S. J. — *Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence?* Coll. « Analecta Gregoriana », 80. Series Facultatis Philosophicae. Sectio B (n. 7). Rome, Univers. Grégorienne, 1956, 24 × 16 cm., 135 p. Prix : 1.300 lires.

La thèse de l'auteur nous semble pouvoir se résumer comme suit pour l'essentiel : bien que Molina lui-même ait tenu la thèse du concours simultané, celle-ci n'est pas essentielle à son système; pourvu que l'on maintienne le concours indifférent, fût-ce sous forme de prémotion, les thèses fondamentales du moli-

nisme restent intactes. Loin de faire tort à la toute-puissance divine, ce concours indifférent s'adapte parfaitement à la nature de l'être créé et à l'agir qui en découle. En effet, si l'on admet, avec saint Thomas, la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, on devra reconnaître que « l'être contingent dépend de Dieu selon deux lignes : en tant qu'essence, en tant que telle nature, dans la ligne de l'exemplarité, et en tant qu'existant, dans la ligne de l'efficience... Cette indépendance de l'essence comme telle vis-à-vis de la volonté divine fonde l'autonomie toute relative de l'être contingent, autonomie qui est d'abord essentiellement d'être soi-même (p. 87) ». Or, comme *agere sequitur esse*, la même indépendance relative se retrouvera au niveau de l'acte : tandis que la prémotion (et donc la dépendance totale) sera requise dans la ligne de l'*esse*, la détermination elle, qui est pure limite, ne relève que de la volonté libre, sans faire tort à la toute-puissance divine. En l'affirmant le molinisme a maintenu, même au niveau de l'agir, le primat de l'existence sur l'essence. Ce faisant, il a gardé, pense l'auteur, la droite ligne du thomisme authentique, alors que les banniéziens, attachés en fait au primat de la détermination, ne seraient que des essentialistes. Cette affirmation sommaire nous paraît difficilement soutenable. Mais l'intérêt de cette thèse se trouve ailleurs : elle est d'abord dans la clarté de l'exposé et le souci constant de rigueur dans le raisonnement. Elle nous semble surtout être dans la volonté de rechercher les racines profondes des divergences entre les deux écoles. Plusieurs des affirmations de l'auteur seront sans doute critiquées (et dans les deux camps), d'autres demanderont à être mises au point ; il restera en tout cas que l'auteur aura clairement montré la route au bout de laquelle se trouve la solution, s'il y en a une, au conflit qui oppose depuis des siècles banniéziens et molinistes : l'approfondissement des données de base et des options premières qui commandent ces deux attitudes. L. Renwart, S. J.

W. Hehlmann. — *Wörterbuch der Psychologie*. Coll. Kröners Taschenausgabe, 269. Stuttgart, A. Kröner, 1959, 18 × 11 cm., VIII-575 p., 32 grav. Prix : 15 marks.

Ce dictionnaire nous paraît appelé à rendre de grands services. On y trouvera de bonnes définitions ou descriptions des principaux vocables auxquels recourent les psychologues d'aujourd'hui, avec des notices brèves et précises sur les grands psychologues eux-mêmes. L'auteur a compris largement les choses et les sciences annexes de la psychologie comme la neurologie, la psychiatrie, l'endocrinologie et la psychagogie ne sont pas oubliées. Avec un éclectisme louable en l'occurrence, l'auteur ne prétend pas tout unifier de ces notions qui relèvent souvent de méthodes fort diverses et même antagonistes. Les études classiques sur la mémoire, la sensation, la pensée et le vouloir sont représentées sans doute, mais aussi les formes les plus récentes des psychologies de la structure et de la personnalité, de la psychologie génétique, de la psychologie sociale et de la psychologie des profondeurs. Deux bonnes tables terminent le dictionnaire : une table chronologique de tous les auteurs qui ont contribué au développement de la psychologie depuis Homère jusqu'à D. Rapaport, suivie d'une bibliographie choisie et méthodique. A. Thiry, S. J.

N. G. Caminero, S. J. — *Historia Philosophiae*. I. *Philosophia antiqua*. Prima Pars. *Cyclus colonialis et cyclus Atheniensis (saec. VII-IV a.Chr.)*. Rome, Université Grégorienne, 1960, 22 × 15 cm., 370 p. Prix : 2.200 lires.

Cette première partie d'une Histoire de la Philosophie antique, qui va des origines jusqu'à Aristote, se recommande par sa clarté et par son érudition. Nous ne pouvons suivre l'auteur dans le détail de ses analyses, mais nous devons signaler la part importante qu'il accorde à la philosophie présocratique en général. Celle-ci se voit attribuer — c'est un signe des temps — un espace aussi large que celui qui est réservé aux traditionnelles figures de proue : Socrate, Platon, Aristote. Persuadé qu'une philosophie particulière est toujours un fait culturel qu'éclairent les circonstances où il paraît, l'auteur ajoute aux considérations habi-

tuelles dans ce genre de travaux de bonnes introductions au milieu culturel tant de l'époque coloniale que de l'époque classique. De même, il a le souci louable de suivre dans le temps l'influence des philosophies qu'il a présentées. Ainsi fait-il, par exemple, pour Héraclite et Parménide, pour Socrate, Platon et Aristote. Ce sont là des traits qui caractérisent son travail et lui donnent un prix particulier.

A. Thiry, S. J.

H. Robbers, S. J. — *Antieke wijsgerige opvattingen in het christelijk denkleven.* Ruremonde et Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 25 × 15 cm., 164 p. Prix : 250 frs broché ; 275 frs relié.

Etude sobre, sereine, mesurée, bien informée (malgré certaines lacunes : par exemple, *L'être et l'essence* de Gilson), examinant l'incidence, sur la pensée chrétienne, du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme, — puis celle des conceptions philosophiques de la participation, de l'illumination divine, etc., mais surtout de l'être. Le christianisme, certes, apporte la nouveauté absolue de la révélation surnaturelle. Mais, aujourd'hui encore, la pensée antique imprègne profondément notre pensée. Elle n'influence pas moins, en dehors de l'Eglise, la pensée d'un Kant, d'un Hegel, d'un Nietzsche : ne sont-ils pas travaillés par la force qui travaille déjà les philosophies antiques, par « la tendance à faire de Dieu le sens du monde et du monde le sens de Dieu », par la tendance à penser Dieu à notre image?

L'indéniable continuité de la pensée antique et de la pensée chrétienne est sans doute avant tout la continuité des mêmes problèmes fondamentaux : la pensée chrétienne est comme un temple chrétien aux colonnes antiques : à l'héritage qu'elle a reçu de l'antiquité, sa vivante jeunesse donne sans cesse une vie nouvelle.

A. Hayen, S. J.

Proclus Diadochus. — *Tria opuscula (de providentia, libertate, malo).* Latine Guilelmo de Morbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Edit. H. Boese. Berlin, W. de Gruyter, 1960, 24 × 17 cm., xxxi-272 p. Prix : 78 marks.

La personne du philosophe Proclus, son œuvre et son rôle dans le développement du mouvement néoplatonicien en Orient, aux V^e^ et VI^e^ siècles, sont connus. Ses trois opuscules, objet de la réédition de Boese, le *De Providentia,* le *De libertate* et le *De Malo,* tous trois particulièrement représentatifs de sa pensée religieuse ou « théologie », sont publiés depuis longtemps et même rendus facilement accessibles par plusieurs traductions en langues modernes. Il est vrai cependant que ce n'est qu'à travers la traduction latine faite en 1280 par Guillaume de Moerbeke que ces traités nous sont parvenus, version très littérale, en plus d'un endroit obscure, faite en un latin médiéval technique, dont les nuances risquent parfois d'échapper au lecteur moderne. Il est vrai aussi, de l'avis unanime, que cette version latine a été mal éditée, sur une base manuscrite établie au petit bonheur, que son texte doit donc être revisé, amélioré et ajusté aux exigences d'une présentation critique. La réédition de Boese a visé, et avec succès, à réaliser ce premier but. Mais elle a été plus loin. Du texte grec original subsistaient seuls de rares fragments : brèves citations conservées dans Jean Philopone et Jean Lydus, transpositions textuelles chez le Ps.-Denys l'Aréopagite ; utilisation par Michel Psellos, un des rénovateurs de la philosophie antique à Byzance au XI^e^ siècle. Tout cela ne menait pas très loin notre connaissance du texte grec. M. Boese est parvenu à mettre la main sur trois écrits, connus mais négligés jusqu'à présent, d'un auteur byzantin du XI^e^ siècle, que les manuscrits dénomment *Isaac Sebastocrator* (vraisemblablement le frère de l'empereur Alexis I Comnène), dont le contenu et même, pour le premier, le titre, s'inspirent essentiellement des trois traités de Proclus, sortes de versions christianisées, librement conçues, soigneusement dépouillées de tout ce qui pouvait, au XI^e^ siècle, choquer des lecteurs chrétiens, et littérairement adaptées au goût de l'époque. Grâce au texte latin de Guillaume de Moerbeke, que ce texte grec d'Isaac permet d'ailleurs par endroits de clarifier et de rectifier, la reconstitution de l'original de Proclus

n'était plus qu'un jeu de patience. Encore n'atteint-elle que le tiers ou la moitié des trois traités de Proclus. La réédition de Boese remplacera donc, sans conteste, dans tout usage critique, les anciennes éditions de Fabricius et de Cousin. Elle offre un avantage supplémentaire. Boese a dressé un double lexique, latin-grec et grec-latin, que la découverte de la tradition grecque d'Isaac Sebastocrator a singulièrement développé. L'importance de ce lexique n'échappera certainement pas à ceux qui s'occupent des traductions médiévales et en particulier de celles de Guillaume de Moerbeke. Ils constituent un nouvel instrument de travail de valeur incontestable, que ne pourront négliger tant les médiévistes que les historiens du néoplatonisme et de la philosophie religieuse antique.

Ch. Martin, S. J.

L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier Congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 25 × 16 cm., 845 p.

Nous sommes heureux de faire connaître à nos lecteurs les Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale tenu à Louvain et à Bruxelles aux mois d'août et de septembre 1958. Ce premier Congrès a connu un grand succès, dont ces Actes apportent la preuve péremptoire. Le thème général qui avait été retenu était celui de *L'homme et son destin*. Il fut traité d'abord dans les exposés synthétiques particulièrement intéressants des séances plénières : M. D. Chenu, *Situation humaine. Corporalité. Temporalité*; P. Wilpert, *Wissenschaft und Wahrheit im Mittelalter*; V. J. Bourke, *Human Tendencies. Will and Freedom*; M. de Gandillac, *Vertus morales et sociales*. Une bonne soixantaine de communications furent ensuite réparties en cinq sections : I. Exposés d'ordre général; II. Philosophie arabe. Haut Moyen Age; III. Douzième et treizième siècle; IV. Saint Thomas d'Aquin; V. Fin du treizième siècle et siècles suivants. A la suite des communications, les organisateurs ont eu l'heureuse idée d'éditer les rapports des diverses réunions de commissions : F. Van Steenberghen : *Etat actuel des études médiévales*; M. Giele, *L'enseignement de la philosophie du Moyen Age et son rôle dans la formation philosophique*; G. Verbeke, *Les éditions critiques de textes médiévaux*; H. L. Van Breda, *Création d'une société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et d'un secrétariat permanent d'échanges et d'informations*.

Tout cet ensemble témoigne à la fois de la vitalité des études médiévales et en même temps des recherches contemporaines pour les étendre davantage encore et les introduire dans toutes les universités. Un grand souci de réalisme accompagne les vœux qui furent formulés au Congrès et l'on peut espérer dans des délais assez rapprochés la mise en commun d'instruments de travail de grande utilité. Ce nous est une joie de signaler le rôle de premier plan que joue dans ce domaine l'*Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* et le *Centre de Recherches De Wulf-Mansion* qui lui est annexé.

A. Thiry, S. J.

Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. 1re Année, 1959, I. Louvain, Secrétariat de la S.I.E.P.M., 1959, 24 × 16 cm., 126-12 p. Prix : 100 frs.

La Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) fut fondée à Louvain le 2 septembre 1958, au cours du premier Congrès international de philosophie médiévale. Parmi les tâches les plus urgentes à confier à la jeune société fut retenue celle d'organiser un Secrétariat d'informations sur les travaux de philosophie médiévale. A ce Secrétariat incombe la mission d'éditer un Bulletin dont ce numéro ouvre la série. Au début, un fascicule paraîtra chaque année qui groupera chaque fois en principe des informations concernant le S.I.E.P.M., des notices sur les Institutions et Associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale et sur les bibliothèques et dépôts de manuscrits, enfin des renseignements sur les éditions et travaux en cours.

Ce Bulletin va devenir un précieux instrument de travail pour tous les médiévistes.

A. Thiry, S. J.

A.-M. Goichon. — *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 25 × 17 cm., 250 p. Prix : 360 fr. b.

Le millénaire d'Avicenne fut, pour M. Corbin, l'occasion de publier une nouvelle édition de l'un de ses traités mystiques, *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān*. Le texte en avait été très intelligemment coupé en chapitres, selon le commentaire persan jusqu'alors inédit, qui était joint au texte arabe, l'un et l'autre étant traduits. M. Corbin donnait des raisons très vraisemblables d'attribuer ce commentaire anonyme au fidèle compagnon et secrétaire d'Avicenne, Juzjāni. La traduction ne suivait pas le seul texte arabe, mais s'inspirait de la traduction persane du texte d'Avicenne, et même du commentaire arabe publié par Mehren. De plus, les amples notes qui accompagnaient la traduction et l'*Etude sur le cycle des Récits avicenniens* retenaient presque exclusivement les traditions iraniennes et gnostiques, souvent très postérieures à Avicenne.

A la lecture du texte arabe, Mademoiselle Goichon eut le sentiment d'avoir plus ou moins rencontré son contenu sous une autre forme, au cours de sa longue pratique avicennienne. Le commentateur persan confirmait son hypothèse en recommandant de chercher les explications dans les ouvrages classiques d'Avicenne. Les jugements de Sohra-wardi sur l'incompréhension d'Avicenne pour la gnose mystique et ésotérique inclinaient dans le même sens. La pensée vint donc à notre auteur de tenter un commentaire par Avicenne lui-même du texte dit ésotérique. Elle le reprit donc en serrant au maximum le texte arabe et en vérifiant toutes les réminiscences qu'éveillait sa lecture. Toutes les idées du texte confrontées phrase par phrase furent retrouvées dans les ouvrages philosophiques d'Avicenne, les ouvrages imprimés et bien connus. En tout cela point de gnose. Le récit qui paraissait si déconcertant et si fragmentaire de prime abord apparut parfaitement cohérent dès qu'on l'eut reconnu centré sur la théorie de la connaissance. D'abord la connaissance intellectuelle propre à l'homme, la psychologie en laquelle elle se situe, comment l'homme l'acquiert; puis son objet : le monde matériel et les formes intelligibles, le Créateur étant considéré comme l'Intelligence suprême, source de toute lumière et de tout être. Certes le style de l'écrit est déconcertant. Mais s'il est vrai qu'Avicenne écrivit ces pages dans la prison de Foudajan, on peut y voir une manière de jeu poétique et profond occupant des loisirs forcés.

De l'avis donc de Mademoiselle Goichon, le *Récit* n'est pas un symbole ni même une allégorie, ni un *ta'wīl*, ni un récit *zāhir*, présentant une « évidence littérale », ni un *bātin*, ésotérique, récit au sens caché, ni un archétype selon les diverses hypothèses que l'on pourrait examiner, ni le récit d'une initiation qui ne peut être donnée et racontée qu'en symboles, ni le propre roman spirituel de l'auteur, ni la rencontre des Archanges, ni le monde de l'Imaginable, ni surtout des visions marquant une rupture avec le plan où s'élabore la philosophie théorique, aucun rêve éveillé, aucune vue de visionnaire dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil. De l'avis de notre auteur, toutes les hypothèses envisagées par M. Corbin tournent court. Il s'agit simplement d'un résumé de la doctrine avicennienne de la connaissance, y compris ses perspectives les plus élevées, présentée sous un tissu d'images dont la plupart ont une source parfaitement précise dans des ouvrages philosophiques et scientifiques, ou présumés tels. Ceci sous la forme d'un *récit*, terme heureusement choisi si on l'entend au sens simple.

Pour se faire une idée exacte du texte, il faut tenir compte non seulement des passages parallèles, très nombreux, mais aussi de certains termes employés ailleurs et des contextes dans lesquels les autres ouvrages les présentent. Souvent ces termes révèlent la source de l'idée, revêtue d'images; ils sont la clé de tout le passage. Ainsi une nouvelle traduction s'avéra indispensable, dont ce volume présente le texte. Les notes et explications qui l'accompagnent témoignent d'une recherche poussée dans la direction des sources : Aristote, Galien, les légendes sémites sur l'Océan, rapportées par les géographes arabes, quelques légendes iraniennes sur la montagne, les *Quatre livres* d'astrologie de Ptolémée, probablement une théorie chaldéenne et peut-être quelques souvenirs de l'empire achéménide.

On le voit, l'achèvement de ce travail considérable ajoute un nouveau titre à tous ceux que possède déjà Mademoiselle Goichon à la reconnaissance des amis de la pensée arabe. A. Thiry, S. J.

G. Siewerth. — *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin.* Coll. Reihe Wort und Antwort, 21. Salzbourg, O. Müller, 1958, 18 × 11 cm., 100 p. Prix : 29 S. broché ; 39 S. relié.

Ecrit dans le style vigoureux et abrupt des autres œuvres de Gustave Siewerth, ce livre s'inscrit comme elles dans la ligne d'une réflexion métaphysique authentique et authentiquement thomiste, en réaction qu'on voudrait parfois moins raide et moins sûre de ses condamnations contre une scolastique souvent contaminée par le rationalisme, sclérosée en une philosophie du concept abstrait et non de l'être et du jugement. Abstraire, ce n'est pas séparer la forme de la matière, c'est dégager l'essence en assumant les substances matérielles dans les principes de l'intelligence et de l'être. La connaissance humaine est *Wesensenthüllung*, dévoilement du « fondement de l'être et de la connaissance » (pp. 41 et 44), « expérience abstractive originelle » (p. 41). Le concept abstrait est l'instrument de la connaissance du subsistant concret saisi par le jugement. Celui-ci n'est pas synthèse nouant une gerbe de concepts, mais découverte et déclaration de la vérité. Le premier jugement est discernement et aveu du premier principe : la nécessité de l'être se saisissant de l'esprit (pp. 20, 22). L'abstraction apparaît ainsi au service de la révélation, à la fois de plus en plus explicite et de plus en plus cachée de l'être et de son mystère. Parce qu'il contient tout, l'être lui-même ne peut être abstrait (p. 62). Il est la présence créatrice de Dieu, principe absolu de tout (p. 81), l'être de « l'étant » est processus de médiation, image originelle (*Bild eines Ursprünglichen*) en qui s'accomplit le sens de l'être. A. Hayen, S. J.

J.-M. Aubert. — *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas.* Coll. Bibliothèque Thomiste, XXX. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 164 p.

Comme le souligne très justement l'auteur, le problème des sources de S. Thomas ne fut que rarement abordé et encore, les chercheurs se sont limités à étudier les sources qu'ils jugeaient les plus importantes, se contentant de mentionner le Droit Romain. L'ouvrage que nous avons entre les mains prétendait donc combler une lacune ; nous croyons bien qu'il y réussit.

Sans doute nous est-il précieux de savoir le nombre considérable des citations (155 exactement) et le cadre littéraire dans lequel elles s'inscrivent, de même que la méthode selon laquelle S. Thomas les utilise ; mais, plus encore, il nous importe de voir avec quelle profondeur, dans quel esprit et avec quel profit S. Thomas connut et se servit du Droit Romain. Le Docteur angélique découvre tout d'abord dans le Droit Romain de fertiles analogies qui vont de la simple convenance à la comparaison poussée au détail : analogies tirées de la procédure, ressemblances de certains concepts juridiques et théologiques tels que ceux de *status vitae*, de *dos* et d'*adoptio*. Mais, outre les analogies qu'il offre au philosophe, le Droit Romain constitue un arsenal d'arguments. « Les citations sont alors insérées dans la trame du raisonnement, le plus souvent sous la forme de mineure de syllogisme » (p. 40). Recours à des aphorismes juridiques, référence à des règles de droit, insertion de définitions juridiques ou même de raisonnements complets, tout cela révèle le souci qu'avait l'auteur de la Somme de s'informer en ces matières, quitte à modifier parfois les données du droit pour les faire cadrer avec des principes rationnels. Dans la même ligne, le Droit Romain est, pour S. Thomas, une véritable source doctrinale. Que ce soit indirectement, comme source lointaine d'ordre et de moralité ou dans certaines oppositions entre le droit positif et la théologie chrétienne, — ou directement, lorsqu'il s'agit de définir les notions de justice, de droit naturel et de droit civil, et de tirer de ces notions les conséquences pratiques en matière de mariage, d'esclavage et de pro-

priété, — toujours le Droit Romain fournit à S. Thomas, non seulement des formules exactes et des définitions précises mais surtout une forme de pensée qu'il a prétendu respecter à tout prix. Certes, S. Thomas infuse aux formules anciennes une vie nouvelle, mais « qui révèle que l'auteur a bien compris ce qu'était le droit pour ceux-là même qui l'ont formulé : l'expression de la vie humaine » (p. 122). Finalement, à la suite d'un volumineux chapitre sur la documentation et la méthode juridiques de S. Thomas d'Aquin, l'auteur tire ses conclusions auxquelles on ne peut que se rallier : « Sans être un juriste à proprement parler et malgré les déficiences imputables à une carence de formation juridique, S. Thomas se situe cependant admirablement dans la ligne des grands romanistes médiévaux qui, au dire de Sohm, ont été les fondateurs de la science moderne du droit » (p. 139). P. Maon, S. J.

F. Copleston, S. J. — *A History of Philosophy.* V. *From Hobbes to Hume.* Coll. The Bellarmine Series, XVI. Londres, Burns, Oates & Washbourne, 1959, 22 × 14 cm., x-440 p. Prix : 30 sh.

Voici le cinquième volume de ce grand œuvre que constitue dès à présent l'histoire de la philosophie du P. Copleston. Il embrasse ce secteur de la philosophie classique que l'on appelle habituellement la Philosophie Anglaise, et qui va de Hobbes à Hume. La première intention du P. C. avait été de présenter en un seul volume toute la période du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, en y incluant le système de Kant. Il y a finalement renoncé et, loin de lui en tenir rigueur, ses lecteurs lui seront profondément reconnaissants d'avoir étudié avec toute l'acribie qui le caractérise des auteurs dont la pensée demeure vivante en notre temps et ailleurs même que dans les pays de langue anglaise. Il suffit de songer aux études françaises et allemandes de l'heure actuelle sur Hobbes et sur Hume. A côté des études approfondies sur les grands anglais : Hobbes, Locke, Berkeley et Hume, on lira avec grand intérêt les pages averties sur les platoniciens de Cambridge (Cherbury, Cumberland), sur Newton, sur les déistes anglais et les Ecossais. L'ouvrage s'achève par une brève bibliographie, très à jour, et un index détaillé qui rendra de grands services. A. Thiry, S. J.

P. Touilleux. — *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.* Paris-Tournai, Desclée et C[ie], 1960, 21 × 14 cm., VI-184 p.

Le but de ce petit travail est de présenter la pensée de Hegel et de Marx en tant que système; et il y réussit. L'auteur accepte délibérément le risque du schématisme et l'omission de maints points de vue de détails pour s'attacher à la cohérence interne des œuvres. Dans ses trois parties, selon un même schème, il étudie les pensées de Hegel, Feuerbach, Marx : après une brève notice, il explique la philosophie de ces penseurs et porte une brève appréciation sur la validité du projet général et sur l'équilibre de la solution proposée. L'auteur ne prétend pas faire œuvre de première main. Il cite lui-même les ouvrages qu'il a utilisés principalement : Kojève pour Hegel (ce qui est tout de même partiel), Calvez pour Marx, Arvon pour Feuerbach, et pour la critique de la religion, l'ouvrage très clair du chanoine F. Grégoire, *Hegel, Feuerbach. Aux sources de la pensée marxiste.* Ces noms suffisent à garantir la valeur des raccourcis qui nous sont présentés. L'auteur termine son ouvrage par de bonnes considérations sur *Pastorale et marxisme.* A. Thiry, S. J.

G. M.-M. Cottier. — *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes.* Coll. Problèmes et controverses. Paris, Vrin, 1959, 25 × 17 cm., 384 p. Prix 3.000 frs.

Cet ouvrage constitue une contribution importante à l'étude de l'athéisme de Marx. Il s'agit, dans la pensée de l'auteur, d'une étude de la philosophie même de Marx et non de ce que ses amis ou héritiers en ont fait. Dans l'œuvre philosophique de Marx lui-même, l'auteur s'est limité aux écrits de la période initiale, celle qui va jusqu'à la première critique de l'économie politique (1844).

Tout cet ensemble déjà très riche est commandé par la confrontation avec Hegel. Le massif hégélien est perçu par le jeune Marx comme un défi, comme mettant en question son droit propre à l'existence philosophique. Marx va donc critiquer l'hégélianisme, mais il en restera blessé, bien plus profondément qu'il ne pense. A la formule du « Hegel précurseur de Marx », il faut substituer, selon notre auteur, celle d'une pensée marxienne, dérivation de l'hégélianisme.

Quoi qu'il en soit de cette formule qui a les inconvénients de toute formule, l'auteur divise son ouvrage en deux parties. Il étudie d'abord Hegel lui-même pour savoir dans quelle mesure son œuvre contenait ou préparait une forme donnée d'athéisme et insiste fortement sur les sources théologiques de la pensée de Hegel. Ensuite, il examine la philosophie de ce curieux intermédiaire que fut Feuerbach. Celui-ci semble tirer certaines conclusions des prémisses établies par Hegel, mais, d'un autre côté, il marque un retour à Schleiermacher que Hegel n'avait cessé de combattre. Schleiermacher et Hegel sont d'ailleurs, et l'auteur le montre excellemment dans des pages qui sont peut-être les meilleures de son livre, les héritiers d'une longue tradition philosophique et théologique. Aussi bien l'auteur ne craint-il pas de traduire par le vocable paulinien de *kénose* le concept marxien d'*Entäusserung*.

Une deuxième partie nous livre des analyses détaillées des premières œuvres de Marx. Il s'agit là, on le sait, de travaux le plus souvent inachevés, où l'on saisit la pensée au cours même de son élaboration, ce qui ne va pas sans longueurs, répétitions et parfois obscurités. Nous ne pouvons suivre l'auteur dans le dédale de ces analyses. Notons seulement qu'il souligne à gros traits l'influence sur Marx du vitalisme qui, des romantiques à Nietzsche, sera la grande tentation de la pensée allemande. Il souligne également ce qu'il appelle le primat du point de vue éthique. Nous nous demandons si, sur ce point, l'auteur n'est pas trop sensible aux interprétations de M. Rubel. Cette remarque, bien entendu, n'enlève rien à la valeur de cet ouvrage bien documenté. A. Thiry, S. J.

R. M. Mosse-Bastide. — *Bergson et Plotin*. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, in-8° carré, 422 p.

Bergson a reconnu devant les interlocuteurs les plus divers sa dette envers Plotin. Par deux fois, en 1898 et en 1902, il tint au Collège de France des cours sur les Ennéades. Dans ses écrits cependant, s'il fait mention du grand Alexandrin, c'est le plus souvent pour marquer un désaccord. Et il y va peut-être de l'essentiel. La conversion de l'attention vers « ce qui, pratiquement, ne sert à rien », moment capital de la vie philosophique selon Bergson, paraît être d'abord proche parente de la *theoria* plotinienne. Seulement, la *theoria* est « fuite vers la patrie », vers l'immobile, en qui seul s'évanouit la contradiction du changement. Pour l'auteur de l'*Essai* au contraire, il s'agit de ressaisir le changement et la durée dans leur réalité. Aussi, dans *Les deux sources*, la mystique alexandrine se voit-elle désapprouvée : fuyant le monde de l'action, sa contemplation s'arrête avant la dernière étape, elle ne peut atteindre le point où la volonté de l'homme se confond avec la volonté divine. A vrai dire, Bergson force ici le texte (Enn., III, 8, 4). Pour Plotin, Mad. M.-B. le note dès le début, si la *praxis* est bien affaiblissement de la contemplation, la *poiêsis* en est l'accompagnement. Quoi qu'il en soit, une question se pose : comment le philosophe de l'intuition pouvait-il se reconnaître débiteur des Ennéades, alors qu'il semble, pour l'essentiel, en prendre le contre-pied? Mad. M.-B. montre finement que de grands thèmes plotiniens hantent, comme une sorte d'insaisissable fantôme, des pages et même des ouvrages entiers de Bergson. L'image de l'âme penchée sur le corps comme sur un miroir — Narcisse fasciné par son reflet — n'inspire-t-elle pas les théories du rêve (*Energie spir.*, 96-97), de la mémoire (*Mat. et Mém.*, 168-170) et de l'élan vital (*Evol. creat.*, 168)? L'idée d'une âme du monde, dont la descente dans le multiple en crée l'harmonie sympathique, était familière à Bergson, ainsi que le concept plotinien de *Logos*, cette puissance informatrice émanée de la *psychê*. Aiguillée par de tels indices, l'A. du présent ouvrage a voulu cher-

cher plus profondément l'intuition fondamentale des deux philosophies. Pour ce faire, elle étudie, en trois parties, la méthode philosophique (conscience, perception, mémoire, intuition, émotion, expression), puis la procession ou évolution créatrice (causalité créatrice, temps, matière et espace, vie organique, l'homme), et enfin la conversion (expérience esthétique, expérience intérieure de la liberté, expérience mystique et croyances religieuses, expérience mystique et présence, condamnation par Bergson du mysticisme plotinien). Dans sa conclusion l'A. souligne, concernant ces trois points, de fortes ressemblances. Ici et là, c'est l'expérience psychologique qui conduit au domaine de la métaphysique, par une surconscience (*aisthêsis*-intuition) où s'abolit la distinction de sujet et d'objet, sans pour autant céder à l'idéalisme. Cette voie philosophique coïncide du reste avec le processus vital, qui est production du multiple à partir de l'un et qui s'appelle, chez Plotin, procession, évolution créatrice chez Bergson. Ni l'une ni l'autre n'épuise la cause dans ses effets. Celle-ci demeure toujours transcendante à ceux-là, et les produits ne sont jamais contenus à l'avance dans leur source : de la cause procède toujours de l'authentiquement neuf. Enfin, pour les Ennéades comme pour *Les deux sources,* c'est dans l'union mystique de la liberté « sans essence » avec le Principe que consiste le salut de l'homme. Une opposition profonde apparaît cependant entre la procession purement descendante du plotinisme et l'élan vital, qui représente toujours une ascension en dépit du freinage voire des arrêts de la spatialisation. C'est que Plotin envisage un monde où va s'accomplissant ce qui est déjà éternellement accompli. L'Un qu'il cherche est Pensée et non pensant. Pour Bergson au contraire l'Ame se hausse au-dessus de l'Idée et le Principe est *projet* de libération et d'amour. L'A. croit pouvoir dépasser cette opposition et découvrir une unité plus profonde des deux philosophies. Selon Bergson en effet, le projet divin n'est-il pas *éternel* et l'émotion mystique où culmine l'intuition n'est-elle pas Dieu lui-même? On pourra penser, nous semble-t-il, que cette très haute conciliation, fondée sur la recherche la plus personnelle et les commentaires les plus autorisés (cfr la bibliographie plotinienne p. 403-410), ne tient plus assez compte d'une décision explicite de Bergson : il a bel et bien voulu condamner le mysticisme alexandrin. Il concluait ainsi pour son compte un long dialogue avec Plotin qu'avait entretenu longtemps avant lui, et précisément sur le même point capital, le Moyen Age occidental depuis Augustin jusqu'à Thomas d'Aquin. C'est un thomiste et un fervent de Bergson, E. Gilson, qui s'est demandé pourquoi S. Thomas avait critiqué S. Augustin. Peut-être faudrait-il à sa suite se demander pourquoi Bergson a critiqué Plotin. Sans nier l'accord où se rejoignent en fin de compte des esprits de cette envergure, on découvrirait ainsi, pensons-nous, toute la valeur de l'action personnelle pour l'occidental et surtout pour le chrétien. Bergson se fiait à son « intuition » la plus vraie lorsque, forçant le texte de Plotin, il refusait à cette mystique la perfection entrevue chez un Jean de la Croix. Que ces remarques au reste ne trompent personne. Le livre de Mad. M.-B. est d'un maître. Il enrichira spécialement le théologien catholique, à qui s'est posée récemment avec acuité la question d'un renouveau plotinien et pour qui la mort de Bergson, qu'il peut comprendre autrement que l'A., reste une heure importante de la vie spirituelle en notre temps.

H. Declève, S. J.

P. Masset. — *La dialectique de la conscience chez Jacques Paliard.* Introduction à la pensée de Jacques Paliard. Coll. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier, XIII. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 24 × 16 cm., 358 p. Prix : 1.500 frs.

Jacques Paliard a développé durant sa vie une doctrine remarquable par la force de sa construction et la finesse de ses analyses. Il montrait un égal souci de rigueur dans l'élaboration des idées et de ferveur dans la fidélité au mouvement de la conscience. Il voulait suivre toutes les démarches de la vie intérieure et faire retrouver ce qui est au principe de notre acte même. L'ouvrage que nous présentons est une interprétation très fidèle de cette doctrine et fit l'objet d'une brillante soutenance de thèse en 1957 à l'Université de Montpellier.

Le problème essentiel que pose Jacques Paliard est celui de l'intériorité spirituelle. La philosophie de Paliard est plus une philosophie de la conscience que de la connaissance. Elle cherche ce qu'est une existence devenue véritablement intérieure à elle-même. Elle est l'étude de la structure réflexive de la conscience. Elle manifeste l'effort de celle-ci pour se posséder, reconquérir en quelque manière ce qui lui est donné, le pénétrer de clarté. Mais cette lucidité ne peut être totale. La réflexion est bien une reprise de soi, mais manifeste toujours quelque arrêt de la conscience. La conscience est tout à la fois prospective et réflexive. Cherchant à se saisir dans une expérience qui la dise tout elle-même, la conscience passe de la réflexion à l'aspiration. La philosophie de l'intériorité devient alors une description de la vie spirituelle. Incapable de se posséder tout elle-même, la pensée reconnaît qu'elle n'est pas une spontanéité créatrice, au principe de son propre élan. Elle s'affirme dans le dépassement. Au terme de ces analyses, Paliard montre comment la réalisation de l'âme est dans la vie mystique. L'âme est fidèle à sa vraie nature en entrant dans l'expérience du recueillement, de la prière et de l'amour. Très proche, on le voit, de la philosophie de l'aspiration de M. Blondel, son maître, Paliard s'en différencie en posant pour lui-même le problème de la conscience et de l'intériorité. Il se rapproche par là même de Biran et plus encore de Malebranche dont il retient l'enseignement que l'âme ne peut avoir l'idée d'elle-même. Mais c'est en saint Jean de la Croix, à la spiritualité duquel il se sentait comme préordonné, que Paliard devait trouver son inspiration essentielle.

L'abbé Masset a bien marqué cette dialectique de la conscience qui fut toute la philosophie de Paliard. Après avoir dégagé la nature réflexive de la conscience, il analyse la structure de ses différents modes avant de revenir à elle comme mouvement dans ces étapes de la réalisation de l'âme que sont l'esthèse et l'esthétisme, l'expérience intellectuelle et l'intellectualisme, l'expérience morale et l'ascèse, la vie spirituelle et l'expérience mystique. M. Forest a écrit pour son étude une préface dont notre compte rendu a repris les principales expressions, car on ne peut mieux dire, nous paraît-il, la haute inspiration de celui qui ne fut pas seulement un technicien de la réflexion, mais une âme de prière et de désir.

A. Thiry, S. J.

J. Laloup. — *La science et l'humain.* Paris-Tournai, Casterman, 1959, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : 84 frs b.

Dans son dessein de montrer la valeur et les limites de la connaissance scientifique, l'extension de l'humanisme scientifique et la manière d'intégrer la science dans l'enseignement d'une formation humaniste, l'A. apporte en réalité une importante contribution à l'œuvre de la réconciliation des disciplines qui mènent l'esprit humain : les responsables de notre enseignement secondaire ne manqueront pas d'en bénéficier directement, mais plus généralement aussi nos contemporains cultivés, de formation littéraire, soucieux de ne pas demeurer étrangers au puissant courant scientifique contemporain. Trois démarches de l'esprit, reflétées par la division même de l'ouvrage : a) une *enquête historique* d'abord, pour déterminer — des Grecs à notre époque — les moments décisifs, les grands noms, les débats majeurs, les principaux courants et les problèmes essentiels du projet scientifique. C'est chemin faisant d'ailleurs l'occasion de souligner le rôle de l'intuition et l'influence du milieu dans la naissance des grandes théories, l'alternance des périodes d'« intégration », facilement dogmatisantes et scientistes, et des phases de « dissociation », au cours desquelles les théories en vogue mais toujours imparfaites éclatent sous la pression des observations nouvelles; le lieu aussi de suggérer la constante interférence des conditions instrumentales, et le caractère artificiel de la distinction Sciences théoriques — Sciences pratiques. b) Une *critique des sciences* entreprend alors de juger les structures et les méthodes, et de percevoir ainsi la valeur même de la connaissance scientifique. Après avoir discuté les obstacles rencontrés par l'esprit scientifique, l'A. aborde positivement la légitimité du raisonnement expérimental (observation, expérience, recherche des causes, élaboration mathématique, lois et théories), la psychologie de l'invention scientifique, et jusqu'à son ascèse. c) Une *philosophie des sciences,* une réflexion sur les relations de la science avec les valeurs qui lui sont étran-

gères (civilisation, humanisme, philosophie, religion, pédagogie), achève cet excellent ouvrage de l'Abbé Laloup, en situant la science dans le cadre plus large d'une conception générale de l'homme, du monde et de l'histoire, et en invitant à réfléchir sur leurs relations mutuelles. Un livre optimiste, respectueux et pertinent... Ed. Boné, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Mariologie et dévotion mariale

Le Magnificat. Traduction et explication d'après les meilleurs commentaires. Nouv. édit., Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 18 × 12 cm., 81 p. — Ce commentaire du magnificat s'adresse avant tout à la piété; il n'a pas pour but de faire connaître les interprétations proposées par l'exégèse la plus récente. Il analyse le cantique verset par verset, en citant d'anciens commentateurs ainsi que le P. Lagrange; puis il donne quelques indications sur l'origine du Magnificat et sur sa place dans la liturgie. Il aidera la méditation des fidèles sur ce beau texte. — J. G.

L. Pain. — *Les prophètes de Marie.* Paris, Plon, 1960, 20 × 14 cm., VI-244 p. Prix : 8,65 N.F. — L'auteur compare au message des prophètes de l'Ancien Testament le message contenu dans les apparitions de la Sainte Vierge. Il reprend l'histoire de ces visions, de 1830 à nos jours, et montre les frappantes analogies de certaines déclarations et de certains jugements sur le monde avec les sentences prophétiques consignées dans la Bible. Il établit un parallèle entre le peuple juif et le peuple chrétien. Son livre fera réfléchir à la signification des apparitions mariales dans l'histoire religieuse de l'humanité. — J. G.

J. Moreton, P.S.S. — *La mère de l'unique prêtre.* Paris, Vitte, 1958, 19 × 14 cm., 135 p. — L'ouvrage n'a pas pour but d'exposer d'une manière suivie et complète les relations de la Vierge Marie avec le sacerdoce du Christ. Il veut simplement souligner un certain nombre d'aspects de ce sacerdoce et du rôle que Marie a joué dans la préparation sacerdotale et le ministère sacerdotal de Jésus. Il propose une série de méditations qui ont pour origine des causeries faites à une association de mères de prêtres. C'est notamment pour ces mères, qui ont donné un fils à Dieu, que l'exemple de Marie prend toute sa valeur; elles trouveront dans ces méditations d'excellentes indications sur leur collaboration maternelle au sacerdoce de leur enfant. — J. G.

Fr. Charmot, S. J. — *La Sainte Vierge et la mystique des vœux.* Paris, Lethielleux, 1960, 20 × 13 cm., 144 p. Prix : 7,90 N.F. — Médiatrice de toutes les grâces, Marie est plus particulièrement médiatrice des grâces de la vie religieuse. Pour mettre en lumière cette médiation, l'auteur montre en Marie le modèle que doit s'efforcer de reproduire la vie consacrée au Seigneur. Il explique comment Marie a réalisé en elle la perfection du culte rendu à Dieu, la perfection de la charité, le don de soi intégral, l'esprit de pauvreté, les vertus de chasteté et d'obéissance; et par là il indique la voie où doit s'épanouir la vie religieuse. En proposant l'idéal accompli en Marie, il fait mieux comprendre aux âmes consacrées la beauté de leur destinée, et il les stimule à tendre vers la perfection de l'amour. — J. G.

E. Neubert, Marianiste. — *Marie et l'éducateur chrétien.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1960, 19 × 14 cm., 216 p. Prix : 93 frs b. — En fait, c'est tout un traité pratique de l'éducation que l'auteur veut mettre à notre disposition. Et comme Marie a été l'éducatrice par excellence, celle à qui a été confiée l'éducation humaine du Fils de Dieu, il est légitime qu'on recoure plus spécialement à elle pour le bon accomplissement de l'œuvre d'éducation, cette œuvre si importante et si délicate. L'expérience de l'auteur, son intuition psychologique, sa doctrine spirituelle s'unissent à la ferveur de sa dévotion mariale pour remplir ce livre de lumineux conseils, et pour tracer la voie d'une pédagogie solide et efficace, capable de former des âmes d'une grande richesse humaine et d'une grande profondeur chrétienne. — J. G.

K. Rahner, S. J. — *Marie Mère du Seigneur*. Méditations théologiques. Paris, Edit. de l'Orante, 1960, 19 × 12 cm., 133 p. — Nous avons déjà présenté l'édition allemande de cet ouvrage, où le P. K. Rahner esquisse brièvement, sous forme de méditations théologiques, les lignes essentielles de la doctrine mariale, sans toutefois parler de la Corédemption. On sera heureux de posséder la traduction française de ces pages denses et profondes. — J. G.

F. Dander, S. J. — *Kleine Marienkunde*. Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1960, 18 × 11 cm., 100 p. Prix : 28 S. — C'est un résumé substantiel de la doctrine mariale que contient ce petit livre. Pour esquisser les lignes fondamentales de cette doctrine, l'auteur s'appuie surtout sur les Encycliques pontificales. Il expose de cette manière l'enseignement actuel du Magistère sur le rôle de Marie dans l'économie du salut, et on doit louer la densité de son exposé. — J. G.

Rhaudenses. — *Maria ideale di vita cristiana nella dottrina di S. Ambrogio*. Milan, Editr. Ancora, 1960, 18 × 14 cm., VI-238 p. Prix : 650 lires. — L'ouvrage nous présente un certain nombre de textes de saint Ambroise et de la liturgie ambrosienne, en les groupant autour de quelques déclarations scripturaires concernant Marie. Ces textes montrent comment l'idéal de Marie doit imprégner toute la vie chrétienne, et gardent toute leur valeur pour stimuler une solide dévotion moderne à la mère du Christ. — J. G.

C. Spicq, O.P. — *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux*. Conférence Albert-le-Grand, 1959. Paris, Vrin, 1959, 19 × 12 cm., 55 p. — Pour mettre en lumière tout ce que Jésus doit à sa mère, l'auteur souligne l'importance de l'hérédité corporelle. Il fait le raisonnement suivant : toutes les âmes humaines sont égales ; elles ne se différencient que par le corps. La supériorité de l'âme de Jésus lui venait donc de son corps. Or Marie, qui avait un corps parfait, a donné à son Fils un corps parfait. De cette perfection du corps dérive l'excellence des qualités de Jésus, même de ses qualités intellectuelles. Pareil raisonnement suffit-il à rendre compte des qualités de l'âme du Christ ? Certes, l'hérédité physique joue un rôle considérable, et l'auteur a raison de montrer tout ce que Marie a donné à son enfant en ce domaine, encore que la notion d'un corps parfait ait besoin d'être éclaircie. Mais il convient aussi de reconnaître toute la valeur de l'éducation maternelle, de ce contact quotidien qui exerce une influence si profonde sur l'âme de l'enfant : ainsi apparaît ce que le Christ doit non seulement au corps mais à l'âme et à la personnalité de sa mère. Si l'auteur s'est presque exclusivement limité à l'influence corporelle de Marie, c'est qu'il trouvait ce point spécialement développé chez des théologiens médiévaux, et on lui saura gré d'avoir remis leurs considérations sous nos yeux. — J. G.

M. Véricel. — *Marie*. Quand les Pères parlent de la Vierge. Coll. Eglise d'hier et d'aujourd'hui. Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 19 × 14 cm., 108 p. Prix : 4,50 N.F. — L'auteur donne un aperçu de la doctrine des Pères concernant Marie, puis il groupe un certain nombre de citations patristiques sur les divers aspects de la vie, du rôle et de la perfection de Marie. L'ouvrage, qui ne contient pas de références, ne s'adresse qu'à la dévotion. — J. G.

V. Marion. — *Eine Theologie über Fatima*. Versuch einer Sinndeutung der Sühneforderung Marias. Innsbruck, F. Rauch. 1960, 24 × 16 cm., 71 p. Prix : 45 S. — Pour faire écho à la demande de pénitence telle qu'elle a été formulée par la Vierge de Fatima, l'auteur expose le rôle de Marie dans le mystère du salut, la notion biblique de péché puis la notion biblique d'expiation ; il veut notamment montrer l'identité de l'expiation avec le sacrifice d'adoration, et il la met en rapport avec la consécration au Cœur Immaculé de Marie. — J. G.

G. De Becker, SS.CC. — *Les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie*. Etude doctrinale. Coll. Etudes picpuciennes, 5. Rome, Villa Senni, 1959, 22 × 15 cm., 487 p. — Etant consacrée aux Sacrés-Cœurs, la Congrégation de Picpus se doit plus spécialement d'en développer le culte. C'est ce qui a poussé l'auteur à rédiger cette étude doctrinale, qui tient compte des publications récentes sur le sujet. L'étude s'attache d'abord à définir la dévotion au Cœur de Jésus,

puis, dans une deuxième partie, elle analyse la dévotion au Saint Cœur de Marie; en appendice est donnée une anthologie de textes concernant les deux dévotions. Bien qu'elle soit particulièrement adaptée, par une série de références, à la Congrégation de Picpus, l'étude est en même temps d'intérêt général, lorsqu'elle détermine les fondements et fixe les principes des deux dévotions; aussi pourra-t-elle être lue avec profit par de nombreux lecteurs. — J. G.

L.-N. Boutin, O.M.I. — *La tiare mystique du Très Saint Rosaire.* Montréal, Edit. du Renard, 1960, 20 × 14 cm., 188 p. — Sous ce titre quelque peu énigmatique, c'est un commentaire des mystères du Rosaire qui nous est présenté. S'il ne peut guère être utilisé de manière immédiate dans la récitation du chapelet, il fournira une matière de méditation capable de rendre ensuite cette récitation plus vivante et plus fructueuse. — J. G.

C. Kammer. — *Die Lauretanische Litanei.* Coll. Die kirchlichen Litaneien. Innsbruck, F. Rauch, 1960, 23 × 15 cm., 240 p. Prix : 84 S. broché; 96 S. relié. — Après un bref aperçu historique de la formation des litanies de Lorette, l'auteur considère successivement les diverses invocations; pour chacune, le commentaire comprend une explication, une lecture, une méditation. Le livre permettra une compréhension plus approfondie de tout ce que la Vierge représente aux yeux du chrétien, et rendra les litanies plus riches de sens. — J. G.

A. Holgersen. — *Le chant de la Salette.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1960, 19 × 13 cm., 236 p. Prix : 90 frs b. — Ainsi donc le 19 septembre 1846, à La Salette sur le mont Planeau, dans le Dauphiné, deux enfants, Maximin Giraud, onze ans, et Mélanie Calvat, qui aura bientôt quinze ans, ont vu la Sainte Vierge, qui a pleuré devant eux et leur a laissé un message. Le livre raconte l'histoire de cette apparition et des événements qui ont suivi : l'enquête menée par les autorités religieuses et civiles, le pèlerinage, les faits extraordinaires qui s'y sont passés. Il est composé comme un roman et en a l'intérêt. On ne lui reprochera pas d'avoir flatté les deux personnages principaux. — E. D.

Missiologie

Bibliografia Missionaria Anno XXIII : 1959. Edit. G. Rommerskirchen, O.M.I., N. Kowalsky, O.M.I. et G. Metzler, O.M.I. Rome, Pont. Univers. di Prop. Fide, 1960, 24 × 17 cm., 115 p. — Il est à peine requis de présenter ce fascicule, pareil à ses prédécesseurs et digne d'eux. Une seule question : Les recensions faites en fin de volume ne seraient-elles pas plus utiles encore si elles constituaient un *choix* des livres les plus capitaux de l'année, et donc une réelle orientation? Ce serait un avantage de plus. — J. M.

A. Mulders. — *Missionsgeschichte.* Die Ausbreitung des Katholischen Glaubens. Ratisbonne, Fr. Pustet, 1960, 24 × 17 cm., 535 p. Prix : 36 marks. — Il y a quelque 3 ans, nous avons présenté dans la *N.R.Th.*, 1957, p. 771, l'œuvre originale, néerlandaise, de Mgr Mulders, et nous avons dit combien utile ce volume serait pour les intellectuels, les professeurs, les amis des missions. Cette traduction, fidèlement faite, mérite les mêmes appréciations. Le champ de rayonnement est élargi d'autant. — J. M.

B. de Vaulx. — *Les Missions : leur histoire. Des origines à Benoît XV (1914).* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 98. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 14 cm., 127 p. Prix : 4 N.F. — A partir des récentes et volumineuses Histoires de Latourette, et de Mgr Delacroix et de ses collaborateurs, l'auteur, chez qui on sent une très vaste lecture, nous présente cette brève synthèse. Il réussit à être riche en données précises sans verser dans le catalogue; il est nuancé dans ses jugements, notamment vis-à-vis de l'effort portugais. Une composition claire et sereine. — J. M.

R.-P. Millot. — *Missions d'aujourd'hui.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 99. Paris, Fayard, 1960, 19 × 15 cm., 125 p.

Prix : 4 N.F. — L'auteur commence par résumer les Encycliques Missionnaires encore trop peu connues des Papes récents, et recense le personnel missionnaire d'aujourd'hui. Il décrit ensuite le processus-type du développement d'une mission, et les activités caractéristiques d'une mission adulte. Il parcourt les grands champs missionnaires et en décrit surtout statistiquement les situations. On trouvera, dans ce petit volume, beaucoup d'informations présentées très clairement; il rendra grand service aux catholiques d'action notamment. — J. M.

J. Chiflet. — *Le laïc au service de la mission.* 2e édit., Lyon, Société de publications missionnaires, 1960, 15 × 12 cm., 160 p. — Ce livret a connu rapidement une seconde édition. Il méritait ce succès par son caractère précis et pratique. Il fournit une explication du laïcat missionnaire, un exposé très judicieux des qualités requises par celui-ci, une liste des organismes de L.M., des renseignements copieux sur les organismes de formation, une bibliographie, des témoignages. Vade-mecum nécessaire pour quiconque est engagé dans le domaine du L.M. — J. M.

J. Van Laer, S. J. et L. Sterkens, S. J. — *Dans le sillage de François Xavier.* Bruxelles, Elsevier, 1960, 24 × 18 cm., 218 p. — Les livres sur Fr. Xavier sont légion; mais celui-ci est d'un type particulier. Il ne manque pas de documentation ni de base historique, on le sent à plus d'un endroit; mais il cache cette érudition sous un vêtement d'images, photographiques et verbales, bien adapté à l'Orient qu'il décrit... Parallèlement se succèdent les photographies suggestives et les descriptions hautes en couleur, que le traducteur a transposées en français avec un bonheur presque constant. L'ensemble est original; un peu touffu çà et là, mais hautement suggestif. Il y a ici de quoi allumer la flamme chez des adolescents; et les adultes aussi en tireront profit; eux seuls, sans doute, goûteront à fond la profondeur spirituelle d'un texte fort riche. —J. M.

A. Rocaries, S. J. — *400 ans aux Indes. La mission du Maduré.* Paris, A. Fayard, 1960, 26 × 18 cm., IV-122 p. — Une couverture polychrome pleine d'attrait, de multiples photographies égaient un texte qui a su allier la documentation sérieuse et la présentation vivante. A une époque où l'Inde chrétienne vit de plus en plus par elle-même, mais a encore besoin de notre entr'aide d'Egiise, sous plusieurs formes, ce bon petit volume la gardera présente à nos yeux comme à nos cœurs. — J. M.

P. Colin. — *Aspects de l'âme malgache.* Coll. Lumière et nations, 4. Paris, Edit. de l'Orante, 1959, 19 × 14 cm., 144 p. — Le titre de ce volume n'en dit pas assez le contenu. Il s'agit en fait d'une étude très soigneuse des grandes données, dogmatiques et rituelles de la religion malgache. L'auteur, docteur en ethnologie, vécut à Madagascar, en connaît les langues et les coutumes, et nous restitue ces dernières avec autorité. Son livre est d'un intérêt documentaire certain pour ethnologues, historiens des religions et missionnaires. — J. M.

Femmes africaines. Coll. Poids du Jour. Paris, Le Centurion, 1959, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 9 frs. — Ce volume nous donne l'écho d'une session d'études tenue à Lomé, du 15 au 25 juillet 1958, sur les problèmes féminins. Il sera deux fois bienvenu : parce que, pour la première fois, tous les rapports émanent d'africaines et d'africains; ensuite, précisément à cause de cela, parce que les rapports ont une netteté et un caractère concret qui les rendent fort significatifs. On souhaite voir se multiplier les réunions et publications de ce genre. — J. M.

P. Rondot. — *L'Islàm Oggi* Basi, attuale situazione ed evoluzione della comunita musulmana. Turin, Edizioni Missioni Consolata, 1960, 21 × 14 cm., 335 p. Prix : 1.000 lires. — Ce livre mériterait un long compte rendu; mais ce n'est pas nécessaire. Il suffira de répéter ce qu'on a dit de son édition française, l'originale : Volume d'un spécialiste de l'Islam moderne, très informé, fort bien charpenté, appuyé de bibliographies et d'index. Extrêmement utile pour historiens, islamologues, missiologues, missionnaires. — J. M.

J. Bergeyck. — *Le masque de bois.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 160 p. Prix : 75 frs b. — Ces récits sont fortement évocateurs des conditions de vie africaine, de l'atmosphère de peur magique dont elle s'entoure encore souvent, des perturbations amenées partout par l'impact occidental. Ils marquent aussi, discrètement, toute la valeur d'apaisement et de reconstruction de l'Evangile. Livre dense, pour adultes; livre positif malgré les sincères critiques qu'il ne cache pas. — J. M.

J. W. Johnson. — *God's Trombones.* Sermons noirs en vers. Paris, Edit. de l'Epi, 1960, 19 × 14 cm., 112 p. Prix : 6 N.F. — Chacun connaît les nègro spirituals, leur densité religieuse et humaine. En voici l'écho moderne : non seulement sermons, mais poèmes où s'exhale à nouveau l'âme noire. Prenant, suggestif. A lire et relire. — J. M.

P. Houart. — *L'attitude de l'Eglise dans la guerre d'Algérie 1954-1960.* Bruxelles, Le livre africain, 1960, 20 × 13 cm., 124 p. Prix : 81 frs. — Il s'agit, en fait, d'un dossier documentaire. Les textes réunis sont fort variés, utiles à connaître; ils sont peut-être trop « découpés » pour avoir toujours tout leur poids et toutes leurs nuances. L'optique est résolument anti-colonialiste. — J. M.

P. Houart. — *La pénétration communiste au Congo.* Commentaires et Documents sur les événements de juin-novembre 1960. Bruxelles, C.D.I., 1960, 19 × 12 cm., 120-xxx p. Prix : 75 frs. — Une influence communiste vigoureuse au Congo n'est pas niable; un plan communiste préparé quant au Congo ne semble pas avoir existé. Entre ces deux affirmations se situe le mieux le dossier que l'on nous présente ici. C'est du moins notre avis. L'auteur est, comme les « commissaires généraux », un « adversaire résolu du colonialisme et du néo-colonialisme, occidental et soviétique ». Ses positions ont été précisées, redressées par l'événement, reconnaît-il lui-même. Le dossier comporte toute une série de faits, et des documents dont on indique heureusement les sources, ce qui permet de les juger. Des photocopies intéressantes achèvent cet utile volume. — J. M.

C. Northcott. — *Livingstone en Afrique.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 18 × 12 cm., 95 p. Prix : 2,75 frs. — Le plus grand marcheur connu de toute l'histoire d'Afrique a trouvé ici un biographe informé; celui-ci en moins de cent pages, mais pleines de traits frappants et de vues révélatrices, nous fournit un portrait sincère, pittoresque, attachant. Livingstone, excellent observateur et inépuisable écrivain, est d'ailleurs lui-même le meilleur de ses biographes ! — J. M.

Spiritualité

Ch.-V. Héris, O.P. — *Le mystère de Dieu.* Coll. Lumière de la foi. 2e édit., Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 300 p. Prix : 10,50 N.F. — Cet ouvrage est simple réédition du volume paru en 1944. Ayant donné une série de conférences dans une association de prêtres, l'auteur en reproduit la substance, en un développement vaste et harmonieux qui nous montre l'amour divin en lui-même, dans la création et dans toute l'économie du salut. Il y a là un exposé d'ensemble de la doctrine chrétienne, où toutes choses apparaissent comme le fruit de l'expansion d'un amour infini : vue d'ensemble séduisante mais aussi fondée sur une solide théologie. — J. G.

F. X. Durrwell, C.ss.R. — *Dans le Christ Rédempteur.* Notes de vie spirituelle. Le Puy, X. Mappus, 1960, 19 × 14 cm., 350 p. Prix : 13,50 N.F. — L'auteur de l'ouvrage bien connu et universellement apprécié : « La Résurrection de Jésus Mystère de salut » nous donne cette fois une étude qui touche plus directement la vie spirituelle. Il tire les conséquences et applications qui résultent des principes si lumineusement exposés dans ce premier ouvrage. Après avoir parlé en général de la rédemption et de la sainteté, il envisage successivement le rôle de la Bible, de la messe, du sacrement de pénitence, puis diverses vertus, enfin le Christ comme Maître de la vie chrétienne, et

Marie en qui se réalise, à la perfection, le mystère de l'Eglise. Cette succession n'est pas le fruit d'un développement logique, systématique, car l'ouvrage est formé de chapitres nés de la prédication, dont plusieurs ont déjà été publiés dans des revues. Mais ce qui fait l'unité et la cohérence de l'exposé, c'est le recours constant aux mêmes principes fondamentaux de la rédemption opérée par le Christ. La solide théologie biblique de l'auteur guide avec fermeté et sûreté ces « notes de vie spirituelle ». — J. G.

E. Mistiaen, S. J. — *Lumières dans l'inquiétude. Les Paraboles.* Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1955, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 60 frs. — Responsabilité strictement personnelle, indispensable engagement dans la communauté ecclésiale : double aspect du Royaume, que l'A. dégage de la considération de huit ou neuf paraboles. Sa connaissance des âmes et des situations, sa vaste lecture, sa langue riche et précise, et surtout une méditation profonde, contraignent le lecteur à reconnaître comme actuelles, comme nôtres, les physionomies du pharisien, du prodigue et des autres. Mais non content de déployer ces dons de moraliste, il met en présence du Maître, devant qui il s'agit de prendre position. — L. R.

R.-Th. Calmel, O.P. — *Sur nos routes d'exil : Les Béatitudes.* Coll. Itinéraires. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1960, 22 × 14 cm., 172 p. Prix : 7,50 N.F. — L'auteur considère l'homme dans le domaine privé, qui est celui de l'intimité de sa personne, dans sa vie familiale, dans le domaine officiel, qui est celui de la vie civile, et lui trace sa règle de conduite. Il s'agit d'élévations sur quelques vérités évangéliques : c'est la partie qui concerne le domaine personnel ; puis d'instructions sur quelques autres vérités évangéliques, et ici l'auteur traite de la vie familiale, de la chasteté consacrée et des conditions qui permettent la fidélité au devoir ; enfin il envisage les rapports de l'homme avec la société dans la troisième partie, qu'il intitule « Politique et vie intérieure ». Il fait saisir la signification concrète de quelques mots évangéliques, pauvreté, paix, charité, etc., et il en dévoile la richesse. Il présente une doctrine simple et élevée, qui concilie les exigences en apparence contradictoires, comme la prudence et la magnanimité, et qui, « sur nos routes de l'exil », introduit ceux qui veulent bien s'en inspirer dans ce que nous pouvons atteindre de « béatitudes ». —E. D.

Abbé Huvelin. — *Le regard du Christ.* Textes inédits. Edit. M.-Th. Louis-Lefebvre. Coll. Bibliothèque Ecclesia. Paris, A. Fayard, 1960, 20 × 14 cm., 187 p. Prix : 8,50 N.F. — Connue par ses précédentes publications relatives à l'abbé H., Madame L.-L. rassemble ici des textes de l'extraordinaire prédicateur, quasiment sténographiés au cours d'allocutions à la forme improvisée. Allure très peu « sermonnaire », ni davantage dix-neuvième siècle. Par leur densité, leur tour fréquemment sentencieux, ces morceaux se prêtent bien à la méditation. Ils marquent le réalisme et les exigences de l'Evangile dans notre manière de penser, de prier, d'accepter ou d'aimer. — L. R.

Fr. Amiot, P.S.S. — *365 méditations sur les évangiles et saint Paul.* I. *Temps de l'Avent et de Noël.* Coll. Vie intérieure. Paris, Aubier, 1960, 18 × 12 cm., 288 p. Prix : 104 F.B. — Ce recueil ne sera point moins apprécié que les précédents ouvrages de l'A. Chaque méditation se condense en trois pages. Les passages scripturaires à considérer sont choisis, autant que possible, d'après le moment liturgique (temporal et quelques fêtes de saints). Souvent le développement procède par rapprochement de plusieurs textes, mais pour rappeler une réalité dogmatique, dégager une grande leçon évangélique, et inculquer soit une attitude générale soit des applications plus précises. Solide, sobre, originale, cette publication se fera aisément sa place parmi les livres de méditation. — L. R.

G. Quénard, A.A. — *Tout l'Evangile avec un mot pour chaque jour.* Paris, Lethielleux, 1959, 16 × 11 cm., XIV-514 p. Prix : 9,75 N.F. broché ; 12,75 N.F. relié. — Une des méditations du volume est intitulée « Tout l'Evangile en un seul mot ». C'est une petite variante du titre de l'ouvrage. On pourrait dire

avec une égale raison : toute la vie chrétienne avec un mot pour chaque jour : c'est l'amour de Dieu et du prochain, l'enseignement de Notre-Seigneur présenté dans de brèves méditations pour chaque jour de l'année. Ces méditations peuvent être brèves parce qu'elles s'en tiennent à l'essentiel. — E. D.

L'imitation de Jésus-Christ. Edit. N. Beauzée. Trad. M. Michelet. Saint-Maurice, Edit. Saint-Augustin, 1959, 17 × 13 cm., xlii-349 p. Prix : 7,50 frs. — Après l'édition de poche (voir *N.R.Th.*, 1954, p. 1111), voici le format agrandi dont on aimera faire son livre de chevet. Nous avons fait déjà l'éloge de cette traduction nouvelle, vraie, vigoureuse, souple, musicale de l'Imitation de Jésus-Christ. Depuis lors, elle fut couronnée par l'Académie Française. On goûtera plus encore ses richesses dans les nobles et larges caractères de cette belle impression. L'introduction interprète le livre immortel comme un poème, et poème de la joie surnaturelle. De là la valeur de l'Imitation du Christ pour entraîner à un apostolat véritable, issu de la grâce et qui la répande. — R. C.

Dom Cl. J. Nesmy. — *Spiritualité de Noël.* Coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 19 × 14 cm, 337 p. — Nul paradoxe à voir ce volume achever — après *Sp. pascale* et *Sp. de la Pentecôte* — et non ouvrir l'interprétation de l'année liturgique ; Avent et Temps de Noël reprennent le Mystère unique du Salut, de l'Incarnation à la Parousie. Présence de la Pâque chrétienne à toute époque, relation entre Noël et Pâques ou la Pentecôte, différenciation de Noël et de l'Epiphanie, jonction du sanctoral avec le temporal à ce moment, portée de la commémoraison des « mystères » particuliers du Sauveur, autant de thèmes traités de façon libératrice. Fort éloigné de schématismes conventionnels et de cloisonnements factices, l'ouvrage fait ressortir, parmi la multiplicité des symbolismes, la permanence efficace du geste rédempteur dans l'Eglise et toute la liturgie, la manifestation — « épiphanie » — progressive du divin se gagnant l'humanité, la réponse — toujours pareille sous tant d'aspects variés — sollicitée des âmes. La trilogie du R. P. est à méditer. — L. R.

Dom Cl. J. Nesmy. — *Spiritualité de la Pentecôte.* Coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 19 × 14 cm., 320 p. Prix : 130 frs b. — Fait suite à la *Spiritualité Pascale,* de la même collection, qui annonce, pour achever son exposé de l'année liturgique, une *Spiritualité de Noël.* Survol et non commentaire détaillé, l'ouvrage montre, dans la période allant de la Pentecôte à la veille de l'Avent, un épanouissement normal du Temps Pascal, le « cycle de la Permanence », spécialement marqué de la note ecclésiale. Il souligne la sacramentalité du dimanche et relève les traits dominants de la série des dimanches verts. De façon très originale, il aidera à déchiffrer, notamment dans le Missel, un enseignement solide et complet de la spiritualité chrétienne. Le livre abonde en notations frappantes, par exemple sur le juste rapport entre Temporal et Sanctoral, le rôle de l'Esprit Saint dans notre filiation divine, les fins dernières. — L. R.

Chan. L. Ruy. — *Elévations au cours du cycle liturgique.* Paris, Lethielleux, 1955, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 450 frs. — L'introduction a le mérite d'être elle-même priante et les élévations celui de s'exprimer à la seconde personne. Consacrées à une trentaine de fêtes de Notre-Seigneur, de Notre-Dame et de saint Joseph, elles usent d'une manière de vers libre sans affectation. Par leur simplicité, elles ont de quoi induire en goût de prier les âmes de bon vouloir. — L. R.

G. Desbuquois, S. J. — *La charité.* Paris, Spes, 1960, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 6 N.F. — La physionomie spirituelle du fondateur de l'Action Populaire s'exprime en ce livre posthume mieux encore que dans *L'Espérance* (à son 155e mille). Aussi les pages où le R. P. Bigo en esquisse le portrait forment-elles une précieuse introduction. Ouvert par une série de textes scripturaires, chacun des 15 chapitres place sur les lèvres du Christ rappels et avis pleins de sens évangélique et humain, sur l'inspiration de la charité authentique et sur quelques-unes de ses expressions les plus pures : pardon, compréhension des au-

tres — et surtout des plus « autres » —, compassion élevante pour les souffrants, bonté dans l'exercice de l'autorité (P. 150, le libellé d'un alinéa prête à des malentendus en sens divers). Leçons d'une exigence très concrète quant aux ressentiments à sacrifier, mais apaisantes dans la foi et la confiance — et cela par la voie des sacrements, de la liturgie, de l'oraison. — L. R.

A. Baufiné, P.S.S. — *L'union à Jésus-Christ dans les mystères de sa vie d'après le cardinal de Bérulle.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 13 × 9 cm., 159 p. — Avec Bérulle, très fréquemment cité, l'A. fait méditer la véritable et vivifiante communion aux mystères du Christ. Mystères : événements historiquement vécus, qui inaugurent pour l'Humanité du Sauveur les « états » L'affectant de façon essentielle ou accidentelle, ou qui manifestent divers aspects de ces états. A partir de ceux-ci, la grâce se communique pour nous y assimiler — et cela par la voie des sacrements, de la liturgie, de l'oraison. — L. R.

A.-M. Carré, O.P. — *Sainteté miroir de Dieu.* Homélies et catéchèses. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 88 p. — Six entretiens adressés aux étudiants, et remarquables de solidité, de clarté, de réalisme persuasif. Le Très Saint nous destine à partager Son Amour, par le Christ. Cette sainteté est le seul achèvement de l'homme. Appel redoutable mais séduisant, devant quoi chacun est personnellement responsable en même temps que solidaire de tous. — L. R.

A. Baker, O.S.B. — *La sainte sapience ou les voies de la prière contemplative.* II. Introd. et Notes de J. Juglar, O.S.B. Paris, Plon, 1956, 19 × 14 cm., 256 p. Prix : 900 frs. — Traduction, en une langue claire et sobre, de *Sancta Sophia,* somme posthume des enseignements du fameux Bénédictin anglais Augustin Baker (1575-1641). Cette doctrine reprend généralement les positions reçues, et se réfère volontiers aux maîtres de diverses écoles. Pour elle la vie contemplative se nourrit de mortification et d'oraison; à celle-ci est consacré le t. II. D'abord des notions générales, avec insistance sur l'intériorité et l'oraison « affective », la persévérance et le discernement nécessaires; puis les degrés d'oraison, marqués sans trop de rigidité, de la méditation aux « actes immédiats » ou affections, puis à la contemplation acquise et passive. Leçons qui très nettement se veulent réservées aux vocations contemplatives; elles sont transposables aux actifs, mais l'A. les laisse hors de sa perspective. — L. R.

M. Lekeux, O.F.M. — *Voie raccourcie de l'amour divin.* Paris, Lethielleux, 1959, 19 × 14 cm., 264 p. Prix : 870 frs. — La littérature spirituelle franciscaine est extrêmement riche. Il y a chez elle les tout grands auteurs, qui sont universellement connus, comme Duns Scot, saint Bernardin de Sienne, saint Laurent de Brindes, Benoît de Canfeld et, sans contredit, le plus grand de tous, saint Bonaventure. Mais bien d'autres sont un peu en retrait, ou difficilement accessibles. C'est à ceux-ci que s'intéresse le P. Lekeux. Il en distingue vingt-six, qui vont des contemporains de saint François à Ambroise de Lombez (1708-1778), le dernier en date. Il s'agit en vérité de trésors ignorés, œuvres de longue haleine dont on ne peut donner que des extraits, ou petits traités qu'on peut publier intégralement. On apprendra en cours de route que la belle prière *Transfige,* que l'Eglise a insérée dans l'action de grâces du prêtre après la messe, est, non pas de saint Bonaventure, mais d'un Franciscain, qui s'est d'ailleurs inspiré du Docteur séraphique. « Voie raccourcie », dont les deux éléments sont le renoncement et l'amour, « les deux vertus fondamentales ». — E. D.

G. Bonnet. — *Le pain de Dieu.* Le Puy, Edit. Mappus, 1955, 18 × 13 cm., 144 p. 390 frs. — Replace l'Eucharistie dans la totalité du mouvement et de l'événement qu'elle reprend et actualise, depuis la Promesse à Abraham, la « faim » progressivement éveillée au cœur du Peuple élu, jusqu'à la venue du Pain vivant, le Passage du Seigneur par la mort et la résurrection, la dispensation de sa vie aux croyants et communiants dans l'Eglise, et jusqu'au repas céleste. Mise en valeur des textes bibliques et de la liturgie, variété de la présentation, illustration, rendent l'ouvrage particulièrement avenant à la jeunesse. — L. R.

K. Esser et E. Grau. — *La conversion du cœur. — Pour le Royaume.* Coll. Présence de saint François, 8 et 9. Paris, Edit. Franciscaines, 1960, 19 × 12 cm., 128 et 192 p. Prix : 3,60 et 5,10 N.F. — Ces deux livres forment une suite, l'édition allemande ne comprend qu'un volume. C'est la densité de l'ouvrage qui explique que le traducteur la présente en deux parties séparées. La première traite de la conversion du cœur : c'est la pénitence, déterminée par les exemples et les leçons que nous donne Notre-Seigneur dans sa vie, dans sa doctrine, dans les sacrements qu'il a institués. Dans la seconde, il s'agit de la pratique des vertus. On ne s'étonnera pas de trouver en tête la pauvreté, vertu caractéristique du grand saint et qui a pénétré son nom même. Tout cet enseignement est sans cesse référé aux exemples et aux leçons que nous connaissons par ses historiens. On aimera cet ouvrage pour son « cachet franciscain ». L'auteur sait bien que toute vie religieuse, et aussi toute vie chrétienne, impose des devoirs austères. Il a pris soin de rappeler aux premières pages la grandeur des bienfaits de Dieu telle que la comprenait saint François et la joie qu'il a trouvée dans sa fidélité même. — E. D.

M. de la Bédoyère. — *Christianisme de vie.* Paris, Spes, 1955, 20 × 13 cm., 240 p. Prix : 500 frs. — Un catholique prend conscience d'avoir eu à redécouvrir, par-delà les malfaçons de certaine éducation religieuse, le christianisme vivant et vrai. D'après cette expérience, profondément réfléchie par un esprit orienté vers la métaphysique autant qu'averti en psychologie, l'A. souligne des points où la pédagogie spirituelle aurait parfois à gagner. Ses observations sur le sens de Dieu, l'Eglise, les sacrements, divers problèmes moraux, bénéficient du tour réaliste, spontané, parfois piquant, caractéristique de maints écrivains anglais, et heureusement restitué par la présente traduction. — L. R.

G. Vann, O.P. et P. K. Meagher, O.P. — *Changer les pierres en pain.* La grande tentation. Paris, Mame, 1960, 18 × 13 cm., 217 p. Prix : 8,73 N.F. — L'épisode évangélique de la tentation du Christ fait l'objet d'un commentaire dont le but est de faire apparaître de nombreuses applications concrètes à la vie morale chrétienne et à la vie religieuse. L'ouvrage attire l'attention sur le danger permanent des tentations, et sur cette présence active de Satan que le monde contemporain est si enclin à négliger. — J. G.

I. Ryelandt, O.S.B. — *Cherchez Dieu et votre âme vivra...* Etude de spiritualité bénédictine. Editions de Maredsous, 1955, 20 × 13 cm., 176 p. — Les chrétiens de tous milieux mais particulièrement les religieux goûteront cette présentation du message de saint Benoît : les attitudes fondamentales : sens de Dieu, attachement au Christ, humilité en son acception la plus pleine... ; la piété qui doit nourrir ces dispositions : la liturgie, « méthode de vie chrétienne », non point exclusive mais si harmonieuse et garante d'équilibre, la messe avec ses exigences, l'oraison intime ; enfin la fidélité qui exerce et approfondit les vertus, les épanouissant en joie. — L. R.

P. Barrau et G. Matagrin. — *Agir en vérité.* Coll. Sacerdoce et laïcat. Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 4,35 N.F. — Deux importantes conférences doctrinales, faites à des prêtres et maintenant offertes aux militants laïcs, spécialement d'A.C.O., autant qu'au clergé, pour éclairer la « révision de vie » et l'« engagement » que cette révision oriente et contrôle. Intérêt particulier de ces leçons : l'étude, à grands traits, des rapports entre l'ordre de la création et le plan surnaturel, entre leurs fins respectives, entre Eglise et monde à consacrer, et la recherche des formules adéquates de coordination en spiritualité comme dans l'action. — L. R.

H. Caffarel. — *Lettres sur la prière.* Coll. Anneau d'or. Paris, Edit. du feu nouveau, 1960, 19 × 14 cm., 208 p. Prix : 7,80 N.F. — Ces 50 lettres (suivies d'une conférence) répondent à des situations particulières, non à un projet d'exposé systématique ; pourtant elles forment un ensemble convergent d'avis théoriques et pratiques sur le vrai sens de l'oraison, sa portée vitale, ses conditions. Avec autorité et en langage direct l'A. va droit à l'essentiel. Il a tôt fait de dépasser les attitudes simplistes (comme le fétichisme de la spontanéité) et les

oppositions factices (p. ex. entre respect adorant et familiarité confiante, entre aspect théologal et composantes psychologiques de la prière). Publication assurée d'être très goûtée et bienfaisante en toute sorte de milieux. — L. R.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AUGUSTIN (Saint). — *Commentaire de la première épître de saint Jean.* Edit. P. Agaësse, S. J. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 460 p. 18 NF.

BALON J. — *Ius Medii Aevi. 2. Lex Iurisdictio.* 1-2. Namur, Godenne, 1960, XXXIII-615 p. 1.200 frs.

BARAUNA G., O.F.M. — *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958).* Rome, Acad. Mariana Intern. 1960, XXXVI-251 p.

BÉDA VÉNÉRABILIS. — *Opera.* Pars II. *Opera exegetica. 3. In Lucae evangelium expositio. In Marci evangelium expositio.* Edit. D. HURST, O.S.B. Turnhout, Brepols, 1960, VIII-684 p. 700 frs broché; 775 frs relié.

BERTSCHE L., S.O.Cist. — *Epouse du Christ.* IV. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 148 p. 60 F.B.

BOSC R., S. J. — *La société internationale et l'Eglise.* Paris, Spes, 1961, 336 p. 24 NF.

BOUILLARD H. — *Blondel et le christianisme.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 287 p.

BOUWMAN G., S.V.D. — *Volgen en navolgen.* Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 95 p. 48 frs.

BUIJS L., S. J. — *Facultates decennales.* Rome, Univ. Grégorienne, 1961, XXVIII-188 p. 1.200 lires.

CAMPANELLA T. — *De Homine.* Edit. R. AMERIO. Rome, Centro internazionale di studi umanistici, 1961, 202 p.

CASTILLON (DE) R., S. J. — *Le problème du Sud-Tyrol.* Paris, Edit. Pedone, 1960, 24 p.

CHYANG P. B. — *Decennial Faculties for Ordinaries in Quasi-Dioceses.* Washington, The Catholic University of America Press, 1961, XVIII-368 p. $3.00.

CLAUDEL P. — *Je crois en Dieu.* Textes recueillis et présentés par A. DU SARMENT. Paris, Gallimard, 1961, 430 p. 16 NF.

COLEBURT R. — *The search for values.* Londres, Sheed and Ward, 1960, XII-135 p. 12 sh. 6 d.

DE BAAR H., C.M. — *De wederkomst van Christus.* Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 116 p. 48 frs.

DICKSON R. M. Marie-Pascal. — *Saint Anselme.* Textes choisis. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 189 p. 51 frs.

FILCHNER A. — *Audite Filii.* Sermons pour enfants. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 216 p. 90 FB.

GABRIEL A. L. — *Skara House at the Mediaeval University of Paris.* University of Notre-Dame, 1960, 195 p. $4.00.

GARCIA DE LA FUENTE O., O.S.A. — *Los dioses y el pecado en Babilonia.* Madrid, El Escorial, 1961, 212 p.

GLEASON R. W., S. J. — *Le monde à venir. Les fins dernières.* Paris, Lethielleux, 1961, 192 p. 9,75 NF.

GOBRY I. — *La pauvreté du laïc.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 240 p. 8,70 NF.

GRASSO D. — *È possibile l'unione delle Chiese?* Milan, Nuova Accademia Editrice, 1960, 158 p. 1.200 lires.

GRENET P. (Abbé). — *Teilhard de Chardin.* Paris, Seghers, 1961, 224 p.

ISAAC J., O.P. — *Aux sources de la charité fraternelle.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 120 p. 5,10 NF.

JOBIT P. (Mgr). — *L'évêque des pauvres. Saint Thomas de Villeneuve.* Paris, Fayard, 1961, 267 p.

JOURNET Ch. — *Le mal.* Essai théologique. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 336 p. 195 FB.

KAHMANN J., C.ss.R. — *De prediking van het Woord.* Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 108 p. 48 frs.

KIRSCHBAUM E., S. J. — *Les fouilles de Saint-Pierre de Rome.* Paris, Plon, 1961, IV-275 p., 57 ill., 38 h.-t. 18,50 NF.

LAURENTIN R. — *Lourdes. Histoire authentique des apparitions.* I. *Structure des témoignages. Etat de la question.* Paris, Lethielleux, 1961, 187 p. 14 NF.

LECLERCQ J. (Dom), Dom Fr. VANDENBROUCKE et L. BOUYER. — *La spiritualité du moyen âge.* Paris, Aubier, 1961, 720 p. 24 NF broché; 28,50 NF relié.

LEVASSEUR J.-M. — *Le lieu théologique « Histoire ».* Trois-Rivières, Edit. du Bien Public, 1960, 232 p., 4 ill. $4.00.

MARC A., S. J. — *Raison et conversion chrétienne.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 312 p. 225 FB.

Maternidad (La) espiritual de Maria. Mexico, Editorial Jus, 1961, LII-488 p.

PARIS P. — *Ecrits spirituels.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 318 p.

PHILIBERT DE SAINT-DIDIER, O.F.M.Cap. — *La vie religieuse.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1960, 229 p.

PHILIPPART DE FOY, E., O.F.M. — *Marie, miroir de vie chrétienne.* Paris-Tournai, Casterman, 1961, 160 p., 8 h.-t. 30 FB.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 88-89. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, col. 193-384. 8,40 marks.

ROBLEDA O., S. J. — *Ius privatum romanum.* I. *Introductio.* Rome, Univ. Grégorienne, 1960, XVI-338 p. 2.500 lires.

RONDELEUX L.-J. — *Isaïe et le prophétisme.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 189 p.

ROOS J. R. — *The Seal of Confession.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, XII-123 p. $3.00.

ROUSTANG Fr., S. J. — *Jésuites de la Nouvelle-France.* Textes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 350 p. 135 FB.

RUDOLPH K. — *Die Mandäer.* II. *Der Kult.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1961, 498 p. 53 marks; en souscription: 47,70 marks. Teil I-II: 74,20 marks.

RUFINUS (TYRANNIUS). — *Opera.* Edit. M. SIMONETTI. Turnhout, Brepols, 1961, XX-346 p. 375 frs broché; 450 frs relié.

SAUTER J. D. — *The American College of Louvain (1857-1898).* Louvain, Publications Universitaires, 1959, XII-289 p. 250 frs.

SCHREIBMAYER Fr., Kl. TILMANN, H. FISCHER, J. WIGGERS et A. BURKART. — *Manuel du catéchisme biblique.* Tome III. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 460 p. 15 NF.

STENGER H. — *Wissenschaft und Zeugnis.* Salzbourg, O. Müller, 1961, 260 p. 24,80 marks.

STÈVE M.-J. — *Sur les chemins de la Bible.* Paris, Arthaud; Bruxelles, Vromant, 1961, 243 p., 132 illustr. 400 frs b.

SULLOWAY A. W. — *Birth Control and Catholic Doctrine.* Boston, Beacon Press, 1959, XXIV-257 p. $3.95.

THOMAS J., S. J. — *L'apostolat du militant d'action catholique.* Paris, Lethielleux, 1961, 16 p. 0,75 NF.

— *Croire en Jésus-Christ.* Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 154 p. 5,40 NF.

TORELLO G. — *E meglio il confessore o lo psicanalista?* Milan, Nuova Accademia Editrice, 1961, 238 p. 1.500 lires.

VICTOR Fr., O.C.D. — *Chathiath. A Parish of Kerala.* Kottayam, Good Shepherd Press, 1961, VIII-134 p.

Vita-Documentatie voor zielzorg en onderwijs. 6 numéros par an. Anvers, Patmos, 25 frs par numéro.

VOLKEN L., M.S. — *Les révélations dans l'Eglise.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1961, 312 p. 105 FB.

WILDIERS N. M. — *Teilhard de Chardin.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1960, 135 p. 54 frs.

WILLMANN G. — *Personalismus. Solidarismus und Gesellschaft.* Vienne, Herder, 1961, 244 p. 98 S.

WINOWSKA M. — *Frère Albert ou la Face aux outrages.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 317 p.

ZORELL Fr., S. J. — *Lexicon graecum Novi Testamenti.* Paris, Lethielleux, 1961, 3e édit., XXIV-(44)-752 p. 65 NF.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*